الجزء الثاني

﴿ من مجموعة الحواشي البهية ✽ على شرح العقائد النسفية ﴾

﴿ للعلامة الثاني ✽ سعد الدين التفتازاني ﴾

المشتملة على حاشية العلامة المحقق ﴿ قول أحمد على الخيالي ﴾ مع منهواتها
وعلى حاشية المحقق المرعشي على (قول أحمد والخيالي) مع منهواتها
وعلى حاشية العلامة عصام الدين مع حاشيتيها (ولي الدين
والسكنوي) وعلى حاشية المحقق شجاع الدين
الرومي على الخيالي وعلى حاشية
المحقق محمد الشريف على
الخيالي أيضا

﴿ تنبيه ﴾

ليعلم أن الترتيب هكذا (أولا) حاشية قول أحمد في الصلب مع منهواتها
وبهامشها المرعشي مع منهواته أيضا كل منهما مفصول بجدول ✽ وموافق
في البحث ✽ وثانيا بعد اتمام ما ذكر تأتي حاشية العصام وحدها في الصلب
وبهامشها حاشيتان عليها احداهما لولي الدين ✽ وثانيتهما السكنوي
مفصولتان بالجداول ✽ وثالثا بعد اتمامها تأتي حاشية شجاع
الدين وبهامشها حاشية محمد الشريف

﴿ تنبيه ﴾

الحواشي البهية على النسفية

الجزء الثاني

من مجموعة الحواشي البهية • على شرح العقائد النسفية

للعلامة الثاني • سعد الدين التفتازاني

المشتملة على حاشية العلامة المحقق قول أحمد على الخيالي مع منهواتها
وعلى حاشية المحقق المرعشي على (قول أحمد والخيالي) مع منهواتها
وعلى حاشية العلامة عصام الدين مع حاشيتيها (ولي الدين
والسكفوي) وعلى حاشية المحقق شجاع الدين
الرومي على الخيالي وعلى حاشية
المحقق محمد الشريف على
الخيالي أيضا

تنبيه

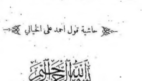
ليعلم ان الترتيب هكذا (أولا) حاشية قول أحمد في الصلب مع منهواتها
وبهامشها المرعشي مع منهواته أيضا كل منهما مفصول بجدول • وموافق
في المبحث • وثانيا بعد اتمام ما ذكرتأتي حاشية العصام وحدها في الصلب
وبهامشها حاشيتان عليها احداهما لولي الدين • وثانيتهما للسكفوي
مفصولتان بالجداول • وثالثا بعد اتمامها تأتي حاشية شجاع
الدين وبهامشها حاشية محمد الشريف

تنبيه

مرعشي على قول احمد والخيالي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خير الكلام وعلى رسوله الصلاة والسلام ﴿ وبعد ﴾ فيقول البائس الفقير (محمد المرعشي) الملقب بساجقلي زاده ٭ أكرمه الله بالفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة ٭ لما وليت تدريس الشمانية بحلب المحروسة في قريب من تمام ألف ومائة بعد الهجرة النبوية صدر من قلمي تسويدات على الحاشيتين (للمولى الخيالي ولقول أحمد) أول مرة من التدريس من غير سبق الدرس على أحد (ثم) لما رجعت الى بلدي اتفق لي تدريسها مرة أخرى فصدر من القلم تسويدات أخرى عليها ولما لم يتيسر لي ترتيبها وتبييضها أرسلتها الى الفاضل الذكي عبد الرحمن العنتابي المستفيد سابقاً مني ليرتبها ويبيضها فنقلها الى قراطيس ثم أرسلها الي فنظرت اليها فرأيت انه رتبها أحسن ترتيب جزاه الله خيرا وبارك عليه فيها وعلى جميع من أحبها وأرادها ٭ لكنه لم يزد عليها ولم ينقص منها ولم يغير الفاظها فاعذروني ثم اعذروني في السهو والخطأ اذ قلما تخلو عنهما مسودة وكان بين الفراغ من التسويد وبين هذا الترتيب قريب من عشرين سنة ٠ (وهذا) أوان كبر سني ووهن العظم مني ودنو الارتحال الى دار القرار والوقوف بين يدي الملك الجبار وما وجدت الدنيا الا لعبا ولهوا ٭ فيالهفي على فاتت العمر في الهوى ٭ للمعاصي شتتت أسري وأثقلت ظهري وأدبر ريان عمري وأصفرت الشمس وقرب المسا وما أخذت زادا من سوق الدنيا للسفر المظلم والهول العظيم فيا أسفاه ويا حزناه فمن أفقر مني الى الله أنهض اليه بجلب حزين وأقوم مقام سائل مسكين أشكو اليه فاقتي وغربتي ثم حيرتي وانقطاع قوتي لعله يرحمني ٭ وسعة رحمته تسكن روعتي حسبي الله ونعم الوكيل ٭ على الله توكلت ٭ وصرحت باسم الخيالي واضمرت قول أحمد (٢)



سبحانك اللهم (١) وبحمدك على آلائك ٭ وصلوة على أفضل انبيائك وخير أصفيائك

(١) ومعنى سبحانك انزه تنزيها لك وأبعدك من السوء وأصفك بالبراءة عن جميع ما لا يليق بذاتك وصفاتك واسمائك وأفعالك من الشريك والنظير والولد وسائر النقائص وجميع سمات الحدوث (منه)

(قوله سبحانك اللهم) قال بعض الافاضل (١) في تفسيره أي انزهك اللهم تنزيها أشار به الى أن سبحانك من قبيل حذف الفعل واضافة المصدر الى مفعول الفعل المحذوف وهو الكاف هنا (و) هكذا قوله تعالى كتاب الله عليكم وقوله فضرب الرقاب أصل الاول كتب الله ذلك كتابا حذف الفعل وأقيم المصدر مقامه ثم أضيف الى فاعل الفعل المحذوف وأصل الثاني اضربوا الرقاب ضربا على ما أشار اليه البيضاوي وفي ذكر التسبيح براعة الاستهلال لانه بمعنى التنزيه وهو مما يبحث عنه في علم الكلام وكذا في ذكر الله تعالى لانه يبحث فيه عن ذاته وصفاته وكذا في ذكره على طريق الخطاب لانه لمتعين وهو بعد للمعرفة وهو في علم الكلام (وكذا) في ذكر الحمد لانه اظهار الصفات الكمالية (وكذا) في ذكر النبي لانه يبحث فيه عن أحواله (وكذا) في ذكر الآل والاصحاب لانه يبحث فيه عن أحوالهما كما في مبحث الامامة (وكذا) في ذكر القهر والنصرة لان في الكلام قهرا للفرق الضالة ونصرة لاهل السنة (قوله وبحمدك) قال بعض الافاضل (٢) الواو في

---

(١) القائل الفاضل عبد الرحمن الآمدي (منه) (٢) القائل عبد الرحمن الآمدي (منه)

وبحمدك للحال تقديره أسبحك ملتبساً بحمدي لك (وفيه) ان المراد لايحتاج الى الواو الا ان يقال التقدير وأنا أتلبس بحمدك الا انه عبر بالمفرد لوقوع الجملة هنا موقعه (ان قلت) تجب مقارنة زمان الحال لزمان وقوع مضمون الفعل المقيد بالحال كما صرح به فى المطول ومعنى التسبيح التنزيه أي نسبته تعالى الى النزاهة والحمد هو الثناء باللسان فكيف يحصلان فى زمان واحد واللسان لا يتكلم بشيئين معا (قلت) يجوز ان يكون التسبيح بالقلب أو ان يراد بالحمد وجوبه ولياقته. وتمكن المقارنة (ثم) ان فى كون الواو للحال احتمال كون الحمد مضافا الى الفاعل على انه يراد من الحمد مايوجبه من التوفيق (١) ونحوه وحكم بعدم ملائمة هذا الوجه لقول المحشي على آلائك (وذكر) احتمال كون الواو لعطف الجملة على الجملة أي وأتلبس بحمدك وحكم بان هذا الوجه يمشى على ظاهره (أقول) هذا عجيب منه لان الواو اذا كانت للعطف فالحمد يحتمل أيضاً ان يكون مضافا الى الفاعل وهو أيضاً لا يلائم قول المحشى على آلائك . (والحاصل) ان ههنا أربعة احتمالات لان الواو اما للحال أو للعطف وعلى كل تقدير فالحمد امامضاف الى الفاعل أو الى المفعول ففي الصورتين منها انتفت الملائمة (فان قلت) المطلوب في أوائل الكتب الحمد لامتثال الحديث المشهور فلم بدأ المحشي بالتسبيح وجعل الحمد تبعاً وقيداً له (قلت) التسبيح ومنه تعالى بالجميل فهو حمد (وانما) قيد بالحمد على آلائه التي من جملتها التوفيق للتسبيح ذكرا للمنة ودفعاً للعجب (وحاصله) الاعتراف بان التسبيح نعمة من نعمه وليس من نفسي ولذا استتبع الحمد عليه فان (قلت) لم يحصل من قوله سبحانك مع فعله المقدر الا الاخبار عن نفسه بانه ينزهه تعالى وينسبه الى النزاهة ولم يحصل منه وصفه تعالى بالجميل (قلت) بل حصل لان نسبته تعالى الى النزاهة (٣) يتوقف على كونه موصوفا بالنزاهة

> وعلى آله وأصحابه قاهري أعدائك وناصري أوليائك * والتابعين بالاحسان لاولئك *
> (قوله الحمد لمستأهله) الحمد هو وصف المختار بالجميل مطلقاً على الجميل الاختياري من نعمة وغيرها باللسان على جهة التعظيم

فيدل التنزيه على اتصافه تعالى بالنزاهة بطريق اقتضاء النص وهو عند الاصوليين دلالة اللفظ على اللازم المتقدم (قوله وصف المختار) قال بعض الافاضل من اضافة المصدر الى المفعول أقول يحتمل ان يكون من اضافته الى الفاعل وعلى التقديرين لاحاجة الى ذكر المضاف اليه اما على الاول فلانفهامه من قوله على الجميل الاختياري وأما على الثاني فمن قوله على جهة التعظيم (قوله بالجميل مطلقاً) أي اختياريا أولا والباء صلة الوصف (٢) فالمراد من الجميل ههنا المحمود به وموصوفه النعت أو الشيء (قوله على الجميل الاختياري) لعل على للتعليل بمعنى اللام كما ذكره ابن هشام فى مغني اللبيب فى قوله تعالى ولتكبروا الله على ماهداكم أي لهدايته اياكم

---

(١) وتوضيحه انه اما أن يراد من الحمد مايوجبه ثم يعتبر اضافته الى الكاف فيراد من الحمد حمد أي حامد كان مايوجبه فيكون المعنى وبآلائك لان الموجب للحمد وان كان أعم لكن بقرينة التلبس يخصص بالآلاء الواصلة الى العبد أو يراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار اضافته الى الكاف فيراد من حمده تعالى مايوجبه يعني ما يسبب له لان الله يحمد على جميل نفسه وعلى جميل غيره لكن يخصص أيضاً ذلك السبب بقرينة التلبس بالآلاء فيكون المعنى وبالآلاء أو يراد من الحمد ذلك المعنى بعد اعتبار تعلق قوله على آلائك ففي الاولين لايصح تعلق قوله على آلائك بالحمد وأما على الثالث فيصح لكن يكون المعنى حينئذ وبموجب حمدك الواقع على آلائك وذلك الموجب هو الآلاء ههنا فيكون حاصل المعنى وبالآلاء كما في الثاني لكن المتبادر من ذكر الآلاء ان الموجب غيرها مع انه عينها ففي الكلام ركاكة فالاولى حينئذ ترك قوله على آلائك ثم انه لما كان له وجه صحة لم يحكم بفساده ولما فيه من الركاكة حكم بعدم ملايمته (منه) (قوله مايوجبه) أي يوجب حمده تعالى على عبده وهو الذي حصل في العبد من الجميل لكونه موفقاً للعبادة او التقوى والمراد هنا التوفيق للتسبيح تأمل (م)

(٢) لاسببية فلا يكون قوله على الجميل الاختياري مستدركا (م)

(قوله قال صاحب الكشاف) اه (لعل) الغرض من نقله اثبات عموم المحمود عليه للنعمة وغيرها لانه محل خفاء وان لم يصرح به في عامة التعاريف (واما) ذكر الشكر في النقل فلزيادة الفائدة ثم ان مراد صاحب الكشاف من ذينك التعريفين تمييز الحمد عن الشكر وبالعكس لا التعريف الجامع المانع ولذا ترك فيهما بعض القيود اللازمة أو المراد منهما الحمد كما هو الظاهر في الثاني (قوله يعني ان الشكر الخ) أي يريد من قوله وأما الشكر الخ هـنا وانما صحت الارادة لان قوله وأما الشكر الخ يشعر بان الشكر يوافق الحمد الا في خصوص متعلقه بالنعمة وعموم مورده من الثلاثة فيعتبر فيه مايعتبر في الحمد من الانباء عن التعظيم الدال عليه الثناء لانه قول ينبئ عن التعظيم لانه انما يخالفه في الاختصاص بالقول دون الانباء عن التعظيم ولما كان منبئا عن التعظيم ثبت انه فعل جميل ولما اعتبر في الحمد كون الجميل اختياريا اعتبر في الشكر أيضاً (قوله من ظاهر سوق كلام صاحب الكشاف) يعني من جعلهما أخوين وجمعهما في تعريف واحد أقحم لفظ الظاهر لاحتمال انه جعلهما أخوين لاتحادهما في أكثر الوجوه بخلاف الشكر وان التعريف لبيان القدر المشترك (١) على ما هو شأن المقول في جواب ماهما لا لبيان تمام الماهية من كل منهما أو لاحتمال التساوي على ما قيل (قوله فان العرب تمدح بالجمال) أي تستعمل لفظ المدح في الوصف بالجمال أو سبب الجمال لا انها (٤) تثني به أو بسببه لجواز ان لا يسمونه مدحا فلا يفيد المطلوب على ان ارادة (المعنى) الاخير (٢) تتوقف على ثبوت المدعى فتنبه مصادرة فتأمل فانه دقيق . (نعم) ان المتبادر من الباء في قوله بالجمال الصلة كما (صرح) (٣) به في نظيره فيكون اثباتا لعموم الممدوح به (لكن) لا يناسب اذ لا نزاع في عموم الممدوح به لغير الاختياري كالمحمود به بل النزاع في عموم الممدوح عليه فيناسب حملها على السببية (فلو قال) على الجمال لكان أظهر (قوله ويقال مدحت اللؤلؤة) في (بعض) (ويكون) النسخ بالواو العاطفة (وفي) بعضها بتركها والاول أولى لاشعار الثاني كونه اثباتا لما قبله (وليس) كذلك بل هو دليل مستقل على عموم المدح لان مدح اللؤلؤة على صفائها ليس مدحا على الجمال وصباحة الوجه (قوله وقال صاحب الكشاف في موضع آخره الخ) هذا رد للاكثرين ومنع لمدعاهم والسند قوله كل ذي لب و (لكن) الفعل في قوله لا يمدح بغير فعله ان حمل على ماعرفت في التعريفات من انه الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعاً يخص الاختياري (٤) ويكون السند مساويا للمنع

> قال صاحب الكشاف بعد ماقال الحمد هو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها (١) وأما الشكر فعلى النعمة خاصة وهو بالقلب واللسان والجوارح يعني ان الشكر هو الفعل الجميل الذي ينبئ عن تعظيم المنعم المختار في مقابلة الجميل الاختياري الذي هو الانعام خاصة سواء كان فعل اللسان أو الجنان أو الاركان ه وأما المدح فمرادف للحمد على مايستفاد من ظاهر سوق كلام صاحب الكشاف حيث قال الحمد والمدح اخوان وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها وان كان قد قيل ان المراد التساوي (٢) لا الترادف والاكثرون فرقوا بان المدح يعم الفعل الاختياري وغيره فيكون معناه وصف الشيء بالجميل مطلقاً على الجميل مطلقاً بخلاف الحمد فان العرب تمدح بالجمال وصباحة الوجه ويقال مدحت اللؤلؤة على صفائها وقال صاحب الكشاف في
>
> (١) أي ولما فسر الحمد وكان الشكر قريبا منه في المعنى وقريناً له في الاستعمال فكان هناك مظنة ان يقع في ذهن السامع أن الشكر مرادف للحمد فاورد كلمة أما دفعاً لذلك التوهم (منه)
>
> (٢) التساوي بين الشيئين هو اتفاقهما في الصدق واختلافهما في المفهوم والترادف هو الاتفاق في المفهوم أيضاً (منه)

---

(١) فحينئذ يراد في تعريف الحمد تقييد الجميل بالاختياري وفي تعريف المدح تعميم للاختياري وغيره (منه)
(٢) لان ارادة المعنى الاخير من لفظ تمدح يتوقف على كون معنى المدح الثناء بالجميل مطلقاً اختيارياً أولا وهو أول المسئلة (منه)
(٣) على بناء المجهول والمصرح الخلخالي على التهذيب في الوصف بالجميل ويفهم أيضاً من تقديم أبي الفتح في حاشية التهذيب الصلة على السببية (منه) (٤) قوله يخص الاختياري ووجهه ان المتبادر من التأثير الاختياري والتعاريف يجب حملها على المتبادر الظاهر وكما قال قول أحمد في بعض منهواته المتبادر من فعل الرجل ما بالاختيار (منه)

(ولا) يخفى ان قوله لايمدح بغير فعله يعم الاضطراري وعدم الفعل منه أصلا (وأما) الآية فلا تدل على انتفاء الحمد بالفعل الاضطراري لانها فى شأن من أحب ان يحمد بما لم يفعله أصلا فالظاهر من الآية ان يراد عدم الفعل أصلا فلا يؤيد الآية انتفاء المدح بالاضطراري فذكر الآية قرينة على ان المراد بقوله بغير فعله بغير فعله أصلا فلا يحصل به الرد (وان) حمل على الاعم من الاختياري وغيره وهو يصح (اسناده) الى الرجل يكون السند أعم من المنع فلا يفيد اذ لايلزم من انتفاء المدح بغير الاعم (انتفاؤه) بغير الاختياري (وأيضاً) لامعنى حينئذ لتخصيص ذي لب راجع الى بصيرته بالذكر لان انتفاء مدح الرجل بغير مايسند اليه مما هو وصف لشيء آخر ظاهر لكل أحد وكان المحشي لما حمل الفعل على المعنى الاعم قال فيا نقل عنه هذا أي قول صاحب الكشاف رد على الاكثرين كذا فهموا (لكن) في الانفهام نظر يعرف بالتأمل ولدلالة القرينة (على) ان المراد من الفعل هو الاختياري (اعترض) بعض الافاضل (١) على هذا المنقول بان في نظره نظرا يعرف بالتأمل (قوله وقد نفى الله هذا) أي ذم (هذا) من كلام صاحب الكشاف تأييد لما ذكره وليس بقاطع لان الذم يحتمل ان لا يكون لعدم صحة الحمد بما لم يفعلوا بل يكون للمذمومية حب المدح في نفسه وان صح المدح على ماصرح به في كتب الاخلاق (لكن) الاحتمال الاول راجح لان الذم لو كان لاجل كون حب المدح منهيا عنه لما كان للتقييد بما لم يفعلوا وجه ظاهر لان حب المدح منهي عنه مطلقا سواء كان بما فعلوا او بما لم يفعلوا (ان قلت) المنفي عنه الحمد بغير فعله لا المدح (قلت) المنع ليس استعمال لفظ الحمد بل معناه وهو الثناء على الجميل الذي لم يفعله فاذا انتفى ذلك ثبت انه لايمدح بغير فعله لان هذا المنع هو معنى المدح بغير فعله (قوله فان قلت) حاصله ان المنع السابق على المدعي المدلل وهو غير صحيح الا ان يمنع دليله أيضا كما تقول فى دليله الاول (وحاصل الجواب) المنع بان الممدوح عليه حقيقة هو الخبر المرضي وانما جعل حسن الرواء ممدوحا عليه مجازاً ولما كان للمدعى دليل ثان منعه أيضا بقوله ومقبولية المثال الثاني ممنوعة الخ (قوله عند خفاء قرائن الاستغراق) يشعر انه (٢) اذا ظهر قرائن الاستغراق يوجد تبادر تعريف الجنس وشيوعه في الاستعمال (وفيه) نظر ٠ وغاية ما يمكن في تصحيح ذلك التبادر ان المراد منه ماهو بالنظر الى نفس اللفظ لما سيذكره ان اللام لايفيد سوى التعريف والعهدية في مدخوله اه والتبادر المذكور بالنظر الى نفس اللفظ حاصل عند ظهور قرائن الاستغراق أيضا وان كان المتبادر بالنظر الى قرائن الاستغراق هو الاستغراق لكن أمر الشيوع مشكل (٣)

موضع آخر منه (١) كل ذي لب راجع الى بصيرة وذهن لايخفى عليه ان الرجل لايمدح بغير فعله وقد نفى الله تعالى هذا عن الذين انزله فيهم (ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا) فان قلت إن العرب تمدح بالجمال وحسن الوجه وذلك فعل الله تعالى وهو مدح مقبول عند الناس غير مردود قلت الذي سوغ لهم ذلك أنهم رأوا ان حسن الرواء ووسامة المنظر في الغالب يشعر عن مخبر (٢) رضي الله عنه واخلاق محمودة٭ومقبولية المثال الثاني ممنوعة بل هو مصنوع ليس من كلام العرب٭والمشهور ان اللام فى الحمد للاستغراق ورده صاحب الكشاف وجعله لتعريف الجنس بناء على أنه المتبادر الشايع فى الاستعمال لا سيما في المصادر (٣) عند خفاء قرائن الاستغراق

(١) هذا رد على الاكثرين كذا فهم لكن في الانفهام نظر يعرف بالتأمل منه
(٢) أي افعال جميل اختياري كذا قرروا (منه)
(٣) لا سيما فى المصادر لأن المصدر لا يدل الا على الحقيقة فاذا دخله اللام ناسب ان يكون للحقيقة لا للاستغراق (منه)

---

(١) قوله اعترض بعض الافاضل لكن يرد على قوله ان الاية لا تؤيد السند بلا تأمل يناسبه (منه)
(٢) قوله يشعر المشعر هو لفظ لا سيا لانه لا ينفي الحكم عما عدا مدخوله بل يفيد أولوية الحكم فى مدخوله ووجود الحكم فى ضد مدخوله بلاوصف الأولوية (منه)
(٣) (قوله لكن أمر الشيوع مشكل) والاشكال في أمر التبادر والشيوع فيا عدا المصادر وان كان فى المصادر أولى لان المصادر ليس لها أفراد معتبرة في الخارج بل في الذهن فالاولى حمل اللام فيها لتعريف الجنس (منه)

(قوله أو بناء على ان اللام الخ) حاصله ان اللام لا يدل الا على تعريف مدلول مدخوله ومدلول مدخوله هو المسمى والمسمى هو الجنس تينج ان اللام لا يدل الا على تعريف الجنس (قوله وصرح في الكشاف الخ) عطف على قوله وجعله لتعريف الجنس (أورد) هذا لامرين (الاول) انه لما حكم بخفاء قرائن الاستغراق وحكم بانه لا يكون ثمة استغراق كأن سائلا أورد على الاول أن مقام الحمد قرينة على الاستغراق لان هذا المقام يقتضى المبالغة وهو انما يكون بحصر جميع الافراد وهو انما يكون بالاستغراق (وعلى) الثاني بانه ان أريد انه لا يكون ثمة استغراق هو مدلول أو مدلول الاسم فسلم لكن يجوز ان يكون الاستغراق بمقتضى المقام كما عرفت (وان) أريد انه لا يكون ثمة استغراق أصلا فممنوع (فأجاب) عنهما بان الحصر الذي يقتضيه المقام يحصل بلام الجنس أيضاً فلا يعين المقام الاستغراق (و) الامر الثاني إنه لما جعل مبنى رد صاحب الكشاف أحد الامرين المذكورين كأن سائلا قال يجوز ان يكون مبني حمل صاحب الكشاف اللام على الجنس دون الاستغراق هو ان افعل العباد عندهم ليست مخلوقة لله تعالى فلا يكون جميع المحامد راجعة اليه تعالى حتى ان كثيرا من الناس توهم كذلك كما صرح بذلك في أوائل المطول (فأجاب) عنه بان مبني كلامه لو كان ماذكروه لما صرح بان في قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى لانه ينافي ماذكروه من المبني (وأما) انه كيف يقول صاحب الكشاف بهذا الحصر مع انه ينافي قاعدتهم من خلق العباد أفعالهم فقد ذكره المحقق الشريف مع جوابه فى أوائل حاشية المطول فارجع اليه(١)(قوله يفيد قصر جنس الحمد على الاتصاف بكونه لله تعالى) فيكون من قبيل قصر الموصوف على الصفة (وهذا) القصر لا يكاد يوجد من الحقيق لتعذر الاحاطة بصفات الشئ كما صرح به في التلخيص (ولان) (٦) له صفات أخري مثل كونه قولا وصادرا من الحامد وكونه عرضا (ولا) يمكن نفيها عنه بل القصر حينئذ اضافي فيكون بالنسبة الى الاتصاف بكونه للمخلوقين وظهر من هذا التقرير ان المراد من الدلالة على اختصاص الحمد به تعالى الدلالة الالتزامية اذ لا يلزم من قصر الحمد على الثبوت له تعالى قصره عليه تعالى لكن اللازم قصر الصفة (كا) على الموصوف على عكس الملزوم (٢) تدبر (قوله اذ لا دلالة فيه) أي في الاستغراق على القصر فيه انه ان أجرى الكلام على ما حققه التفتازاني فقد صرح بان المعرف بلام الجنس سواء كان للاستغراق أو للحقيقة اذا جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر بل عنده افادة لام الحقيقة القصر منظور فيه كما يظهر بالرجوع الى بحث تعريف المسند من المطول فالثابت عنده افادة لام الاستغراق القصر دون لام الحقيقة (وان) أجرى الكلام على ما هو التحقيق من ان الاستغراق يدل على ان كل واحد من الحمد مرتبط به تعالى لا على حصر الحمد فيه لجواز ان يتعلق حمد واحد بشخصين كما صرح به أبو الفتح ففيه ان التحقيق ان لام الحقيقة لا يفيد القصر أيضا كما أشار اليه.(٣) التفتازاني وفصل وجه عدم افادته السيد الشريف حتى جعل قدس سره الاختصاص في مثل الحمد لله على

> أو بناء على ان اللام لا يفيد سوى التعريف والعهدية في مدخوله والاسم لا يدل الا على مسماه فاذا لا يكون ثمة استغراق وصرح في الكشاف بان فى قوله الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى بناء على ان المعرف بلام الجنس اذا جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر فتعريف الجنس فى الحمد لله يفيد قصر جنس الحمد على الاتصاف بكونه لله تعالى كذا نقل عن التفتازاني في شرح التلخيص فحينئذ يفيد ما أفاده الاستغراق لان قصر الجنس على شئ يفيد قصر جميع أفراده عليه وهو ظاهر بل هذا أبلغ من الاستغراق اذ لا دلالة فيه على القصر الا ان يجعل اللام الجارة لتأكيد التخصيص

---

(١) حيث قال فان قلت جعل المحامد باسرها مختصة به تعالى ينافى القاعدة المشهورة من الاعتزال لان افعال العباد عندهم ليست مخلوقة لله فلا يكون جميع المحامد راجعة اليه فكيف يذهب صاحب الكشاف اليه مع تصلبه في مذهبه قلت هو لا يمتنع ان تمكين العباد واقدارهم على أفعالهم الحسنة التي بها تستحق الحمد من الله فمن هذا الوجه يمكنه جعل ذلك الحمد راجعاً اليه تعالى (منه)
(٢) (وجه التدبر) ان كون اللام كذلك لا يكون الا اذا اريد بالحمد المحمودية او الحمدة اذا اختصاصها به تعالى إختصاص الناعت بالمنعوت واما اختصاص الحمد بمعني الحامدية به تعالى بمعني حامدية غيره تعالى فليس الإختصاص المتعلق بالمتعلق أنا قلنا بمعني حامدية غيره تعالى اذ يمكن ارادة الحامدية على ادعاء ان لا حامدية سوى حامديته تعالى فاختصاص الحمد به تعالى حينئذ اختصاص الناعت بالمنعوت (منه) (٣) حيث قال وفيه نظر وقد نبهناك عليه آنفا بان افادة لام الحقيقة القصر منظور فيه عنده (منه)

تقدير حمل اللام على الاستغراق مستفادا من لام الاستغراق وعلى تقدير حمله على الحقيقة مستفادا من لام التخصيص فى الله (فان قلت) يمكن جعل لام الحقيقة دالا على القصر بتكلف (كما) أشار اليه السيد الشريف فى حاشية المطول فى بحث تعريف المسند (١) (قلت وكذا) يمكن جعل لام الاستغراق دالا على القصر (٢) بتكلف بان يراد كل من الافراد المتغايرة بالذات أو بالاعتبار • ويحمل الكلام على الادعاء كما أشار اليه أبو الفتح والحاصل انه لاوجه للفرق بينهما فى الدلالة على القصر بل الاستغراق أقرب في أمر الدلالة (والحق) ان مبني أبلغية لام الحقيقة انه لايدل على القصر أولا وبطريق المطابقة بل القصر لازم له فغيه سلوك طريق البرهان كما أشار اليه المحقق الشريف في أوائل حاشية المطول وسلوك طريق البرهان أبلغ كما أشاروا اليه في بحث ان المجاز والكناية أبلغ من الحقيقة والتصريح (وفي) حمل كلام المحشي عليه تأمل فتأمل (قوله فحاصل معنى قوله الحمد لمستأهله الخ) يعني حاصل هذا سواء حمل اللام على الاستغراق كما هو المشهور أو على الجنس كما اختاره صاحب الكشاف (قوله فهو له) ظاهره ان توصيف غيره تعالى بالجميل يكون مجازاً في النسبة ويناسبه قول الشاعر فأنت الذي نعني لكن لايصح ذلك في مثل قولك زيد محسن أو حسن الوجه ولا يثبته قوله لانه مبدع الكل ومخترعه لان المجاز في النسبة انما يكون بان يثبت الصفة فى الحقيقة له تعالى لالغيره ولا يستلزم الابداع والاختراع الاتصاف بالمبدع بفتح الدال (وأيضا لايلائمه (٣) قوله فهو راجع الى مدح النقاش لان الظاهر منه ان مدح النقش بصفة راجع الى مدح النقاش بصفة أخرى والا فيكفي ان يقال فهو راجع الى النقاش وان صح زيادة لفظ المدح أيضا بان يراد فهو راجع الى مدح النقاش بصفة النقش وان أريد (٤) بقوله فهو له ان جملة الحمد لغيره (٧) مجاز عن حمده تعالى بصفة أخرى مثل الابداع على ان يكون مجازاً (٥) مركبا فيصح مثل زيد محسن بان يكون مجازا عن مثل قولنا الله هاد لزيد أو خالق احسانه (لكن)

> فحاصل معنى قوله الحمد لمستأهله ان كل حمد من كل حامد وان اجرى على غير الله تعالى فهو له لانه مبدع الكل ومخترعه ومن مدح نقشاً غريباً أو دائرة عجيبة فهو راجع الى مدح النقاش ونعم ما انشده القني شعرا
>
> اذا نحن أثنينا عليك بصالح * فانت كما تثني وفوق الذي نثني
>
> وان جرت الالفاظ يوما بمدحة * لغيرك انسان فانت الذي نعني

الدليل المذكور لايثبته لان حاصله وجود العلاقة بين حمد زيد وحمده تعالى بمثل الابداع ولا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة (وأيضا) لايلائمه قول الشاعر فأنت الذي نعني (وغاية) تصحيح المقام ان يراد بقوله فهو له فهو مستلزم لجميل ثابت له تعالى ومشعر به بدون ان يكون مجازاً عنه (وفيه) انه حينئذ لا يكون جميع المحامد ثابتا له تعالى لان الحمد الجاري على العباد لم يصرف عن حقيقته فيحتاج الى حمل الكلام على الادعاء بتنزيل حمد غيره تعالى منزلة العدم (فان قلت) (٦) قد أريد من الحمد على هذا الحاصل المعنى المبني للفاعل فهو الايقاع (ولا) شك ان اللام حينئذ لاختصاص المتعلق بالمتعلق والحمد

---

(١) حيث قال ينبغى ان يحمل على اتحاد بمفهوم الجنس اذ لو أريد صدقه عليه لضاع التعريف ظاهرا لحصوله بالخبر المنكر أيضاً وحينئذ لايوجد الجنس دونه ادعاء (منه)

(٢) لانه قد رضي عامة أهل المعاني دلالته على القصر من غير اعتراض (منه)

(٣) (قوله) وأيضاً لا يلائمه اقول وأيضاً لا يقابل حينئذ قوله الآتي أو جميع المحامد لان المجاز فى النسبة لا يصحح ان يراد من الحمد المحمدة (منه) (٤) عطف على قوله ظاهره ان توصيف غيره تعالى بالجميل الخ بحسب المعني والتقدير ان أريد به ان توصيف غيره تعالى بالجميل يكون مجازاً فى النسبة الخ (عن)

(٥) (قوله) ان تكون أي جملة الحمد لغيره (منه)

(٦) (قوله فان قلت قد أريد) حاصله انه ما الحاجة الى حمل له على مستلزم بجميل له مع ان حمله على التعلق صحيح وظاهر (وحاصل) الجواب انه يحتاج الى الادعاء فيرد عليه ان حمله على مستلزم يحتاج اليه أيضاً كما صرح به ☐ فيجاب عنه بان الحمل على التعلق لا يطابق قوله فهو راجع الى مدح النقاش وقوله فانت الذي نعني ولعل وجه التدبر هذا الايراد والجواب (منه)

بري على غيره تعالى متعلق به تعالى من جهة انه تعالى مبدع الحامد والمحمود والمحمدة (قلت) نعم لكن هو متعلق بغيره تعالى أيضا والكلام فى الحصر فلا بد من الادعاء تدبر (قوله أو جميع الحامد لله تعالى الخ) هـذا معنى مجازي للحمد من قبيل ذكر المتعلق وارادة المتعلق (فان قلت) ان الحمد حقيقة في المعنى المبني للفاعل وهو الايقاع ومجاز في المعنى المبني للمفعول والحاصل بالمصدر كالحالة الحاصلة للمتحرك من ايقاع الحركة على ماصرح به ابن المتقاري في أوائل حاشية أبي الفتح في الاداب (وهذا) معنى مجازي (١) غير ماذكر والمجاز لا يصار اليه الا بقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ولا مانع عنها (ولو سلم) (٢) فلا معنى لهذا المجاز (قلت) وأولى ما ورد في خاطري انه صرح في التوضيح انه لا بد في المجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة (وأما) اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند أبي حنيفة المعنى الحقيقي أولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المجاز أولى انتهى (ولعل) ارادة المحمدة من الحمد معنى مجازي متعارف فارادته لا تحتاج الى القرينة عندهما بخلاف غيره من المعانى المجازية واللام حينئذ لاختصاص الصفة بالموصوف (قوله ذكره الخ) أي ولم يكتف بدونه حيث لم يقل بعدما تيمن بالبسملة الحمد لله هذا اقتداء باسلوب الخ (هكذا) قرره بعض الافاضل (وحاصله) انه ان اكتفى كذلك يفهم (منه) (٣) ان للتيمن مدخلا فى الاقتداء لكن يجب ان ينبه ان فيه فساداً آخر وهو انفهام ان للتعقيب مدخلا في الامتثال وليس كذلك (واما) قال في تعقيب التسمية بالتحميد لم يلزم الفساد منه لانه صدر الكلام بفي وهى لاتنافى ان يكون الامتثال ببعض مدخولها لان معناه ان فيه امتثالا بهما سواء كان الامتثال بنفس مدخولها أو بمضمونه فلم يلزم الفساد الاخير وحذف لفظ التيمن فلم يلزم الفساد الاول (وفيه) انه لامدخل لحذفه في عدم لزوم الفساد الاول بعد اصدار الكلام بفي حتى لو قال فى تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد لم يلزم أن يكون للتيمن مدخلا في الاقتداء اذ يجوز ان يكون الاقتداء بتضمنه الذي هو تعقيب التسمية على قياس مانقل عن الخيالي ان الامتثال بحسب الذكر الذي بتضمنه التعقيب بل الظاهر ذكر التيمن هنا لان له مدخلا فى العمل بما شاع. (ومن) نظر الى كلام قول أحمد لايخفى عليه انه جعل مدار عدم لزوم الفساد الاول حذف لفظ التيمن وان أصدر الكلام بفى حتى لو قال الخيالي فى تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد يلزم ان يكون للتيمن مدخل في الاقتداء يشعر به (قوله لانه لا اقتداء فى تعقيب التيمن بالتسمية) ولم يقل لا اقتداء بتعقيب التيمن بالتسمية فمعنى قوله ذكره هكذا ذكره بحذف لفظ التيمن (قال الخيالي اقتداء باسلوب الكتاب) الاسلوب الطريقة على مافي الاساس (فان) كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه في ذكر التسمية والتحميد فالاسلوب نفس التعقيب (فالمعنى) ان فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بتعقيبها الواقع فى الكتاب المجيد (وان) كان المراد من أسلوب الكتاب أسلوبه فى البدء فاسلوبه في البدء تقديم التسمية والتحميد مع التعقيب فذكرهما أيضاً داخل فى الاسلوب (فالمعنى) حينئذ ان فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بذكرهما مع التعقيب في الكتاب المجيد فالاقتداء بذكرهما فى الكتاب المجيد بحسب ذكرهما الذي

(٨)

(كل)

أو جميع الحامد لله تعالى على ان المراد بالحمد المحمدة وهي ما يحمد به من الصفات الكمالية والنعوت الجلالية والجمالية والمتأهل للحمد على الحقيقة هو الله تعالى (قوله في تعقيب التسمية بالتحميد) الخ ذكره بعد قوله بعد ما تيمن بالتسمية (١) لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن فى حق الملك المجيد (قوله وامتثال لحديثي الابتداء) أي قوله عليه السلام

(١) وفيه أمور ثلاثة الاول التسمية والثاني التعقيب والثالث جمع التسمية والتحميد وفى الاول اقتداء بما شاع وفى الثاني اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وفى الثالث امتثال للحديثين (منه)

---

(٧) قوله وهذا معنى مجازي أي ما ذكره قول احمد وهي المحمدة معني مجازي غير ما ذكر هنا فتعدد المعنى المجازي فاحتيج إلى القرينة المعينة عند ارادة أحدها (منه)

(٢) ولقائل ان يقال انه لايلزم من عدم العلم بالمانع عدم المانع لانه يجوز ان يكون المانع موجودا فى نفس الامر ولا يطلع عليه بادر الى التسليم فقال ولو سلم (ع ن)

(٣) يفهم منه ان للتيمن) ويلزم أيضاً الاقتداء بالبعدية المطلقة واسلوب الكتاب خاص والخاص لا يقتدي به بالفعل العام فقيد البعدية بالتعقيب تأمل (منه)

ينضمنه التعقيب على قياس مانقل عنه في الامتثال (ثم) ان الموصول في قوله بما شاع ان كان عبارة عن الأسلوب بقرينة المعطوف عليه فالكلام كما في أسلوب الكتاب المجيد وان كان بمعني الشي أي الشئ الشايع في أوائل المؤلفات فهو كما يصدق على التعقيب يصدق على ذكرهما أيضاً فما قاله قول أحمد بخلاف الاقتداء باسلوب الكتاب فمعناه المتبادر ان الاقتداء ليس بمجرد الايقاع بل بالايقاع مع التعقيب لكن اذا كان المراد بالاسلوب نفس التعقيب فالاقتداء باسلوب الكتاب بنفس التعقيب لابذكرهما مع التعقيب وان كان لاينفك التعقيب هنا وفي الكتاب عن ذكرهما أي ذكر التسمية والتحميد فكان لازم الاقتداء بواسطة تعقيبها الواقع في التأليف بتعقيبها في الكتاب المجيد الاقتداء في ذكرهما الذي يتضمنه التعقيب لكن لايقال ان ذكرهما الذي يتضمنه التعقيب في المؤلف اقتداء بالتعقيب الواقع في الكتاب المجيد (قوله بمجرد ايقاع التسمية الخ) فيه انه على التوجيه الثاني من توجيهات دفع التعارض انما يحصل الامتثال بذكر الحمد بعد التسمية لابمجرد الايقاع المذكور (الا) ان يقال ان المراد التجرد عن اعتبار التعقيب وهو لاينافي اعتبار البعدية (وفي) التوجيه الثاني يحتاج في الامتثال الى اعتبار بعدية الحمد عن التسمية سواء بالتعقيب أولا اذ التوجيه الثاني يقتضي البعدية لا التعقيب والبعدية لاتنافي التجرد عن اعتبار التعقيب ﴿قال الخيالي وما يتوهم الخ﴾ تقرير هذا التوهم انه لا يمكن الامتثال بهذين الحديثين معا أو ليس في التعقيب امتثال بهما لانهما متعارضان (وهذا) الدليل جزء من القياس الاستثنائي استثناء لعين المقدم فدبر وبيان التعارض ان الابتداء فيهما حقيقي والباء فيهما الملابسة والملابسة بمعني المخالطة (وملخصه)

كل أمرذي بال لا يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر وقوله عليه السلام كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم لكن الامتثال بذينك الحديثين بمجرد ايقاع التسمية والتحميد في الابتداء سواء كان بالتعقيب المذكور أولا بخلاف الاقتداء باسلوب الكتاب المجيد والعمل بما شاع وبما وقع عليه الاجماع (١) (قوله بل وقع عليه الاجماع) وما وقع في بعض المصنفات من ترك التكبة لايدل

(١) فان قيل ان كلا من البسملة والحمدلة أمر ذو بال فلا بد من بسملة اخرى وحمدلة اخرى وهكذا فيتسلسل قلنا لا بد منها في امر ذي بال يلاحظ انه كذلك ومقصود بالذات لا وسيلة الى ابتلاء آخر (منه)

ان الحديثين ملابسان بهذه الامور الثلثة وكل أمرين كانا كذلك فهما متعارضان فهذه الصغرى تضمنت ثلاث مقدمات فالجواب الاول منع للاولى والثاني للثانية والثالث للثالثة فظهر ان (١) وجه التوهم ثلاثة أشياء فاقتصار قول أحمد في بيان وجه التوهم على الاول لم نعرف وجهه بل وجه التوهم خمسة أشياء رابعها عدم حمل تغاير الامر للبسملة والحمدلة المفهوم من سوق الحديث على أعم من التغاير الاعتباري ليصح جعل أحدهما جزأ من الامر (٢) بل على التغاير الحقيقي وخامسها فهم كون آلتي التسمية والتحميد شيأ واحداً وستسمع لبيان منشأ التوهم (٣) زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى ﴿ قال الخيالي أو يحمل أحدهما ﴾ ان كان هذا حكاية لدفع التعارض المتوهم في الحديثين مع قطع النظر عن هذا المقام فأحدهما على عمومه اذ حمله على الحمد يكفي في دفع التعارض وان كان لدفع سؤال امتناع الامتثال بناء على التعارض فلا يجوز حمل أحدهما على الحمد اذ مدلول الحديثين حينئذ ذكر الحمد والبسملة مع تقديم الحمد والتعقيب المذكور عكسه فلا امتثال به (٣) وما تضمنه (٤) التعقيب من مطلق

(١) لايقال ان الاجوبة اربعة فكيف كانت الرابعة لانا نقول لما كان الاول والثاني مشتركين في دفع المقدمة الاولى جعلهما واحدا حكما فعبر عنهما بالاول وتقرير الدفع انا لانسلم ان الابتداء في الحديثين حقيقي لم لا يجوز ان يكون فيهما عرفيا ممتداً او في أحدهما حقيقياً وفي الاخر اضافياً ويراد حينئذ بالثاني كون الباء للاستعانة وبالثالث كونه للملابسة (منه)

(٢) في القول الرابع بعد هذا القول ومن تمحل المراجعة اليه يحصل النفع العاجل لديه (عن)

(٣) فيجب حمل أحدهما على البسملة حتى يحصل الامتثال (عن)

(٤) جواب سؤال مقدر كأنه قيل يجوز ان يكون الامتثال باعتبار مطلق الذكر الذي تضمنه التعقيب فاجاب بان هذا ليس بامتثال بمدلولهما فان ذلك المتضمن يشمل تقديم الحمد على البسملة وعكسه ومدلول الحديثين ليس كذلك (عن)

الذكر فليس امتثالا لمدلول الحديثين حينئذ بل لمتضمنهما الذي هو الذكر مطلقا أيضاً (والظاهر) من الامتثال بالحديثين بتمام مدلولهما بخلاف قوله فى تعقيب التسمية بالتحميد لان لفظة في تساعد ان يكون الامتثال بحسب متضمن التعقيب (قوله وفيه نظر لان الكلام الخ) لعل حاصله ان سندك وهو حمل الباء على الاستعانة لايستلزم المنع وهو منع التنافي اذ التنافي ثابت على هذا التقدير أيضاً لان كلام السائل على تقدير حمل الباء على الاستعانة في آن الابتداء مستعينا بامر الخ وههنا كذلك أي كلام السائل بالتنافي حق وان حمل الباء على الاستعانة * وقوله وان لم يكن بين الاستعانتين تناف انما قال كذلك لان قول الخيالي ولا شك ان الاستعانة بيان لاستلزام السند نقيض المقدمة الممنوعة لكن ماذكره ليس بنقيض المقدمة الممنوعة ولما كان كذلك أشار بقوله وان لم يكن بين الاستعانتين الخ الى ان ما ذكره لازم للمنع لكنه ليس بنقيض المقدمة الممنوعة والمقدمة الممنوعة شيء آخر ولا يستلزم السند نقيضها * والحاصل ان اللازم ليس بنقيض والنقيض ليس بلازم فالسند أعم (قوله معني الابتداء مستعيناً الخ) يعني معني الابتداء مستعينا به ابتداء المبتدئ حال كون المبتدئ مقارنا فى آن الابتداء بسبق الاستعانة فقولنا مستعينا مؤول بمتصفاً بسبق الاستعانة وسبق الاستعانة مقارن للابتداء وان لم يكن نفس الاستعانة مقارنا له على قياس الحال المقدرة فاندفع ما قيل فيه نظر لان زيداً اذا كان قد ركب أمس وجاءك اليوم يلزم على هذا التأويل ان يصح ان تقول جاءني زيد راكبا ولا يقدم (١٠) عليه عاقل فضلا عن فاضل انتهي * وظن هذا القائل ان مراد المحشي المجاز بحسب الكون فلا تكون الاستعانة موجودة فى زمان الابتداء والحال يجب مقارنة زمان معناه لزمان عامله (قوله فلم يسلم ذلك فى ان الابتداء الخ) لم يقل يلزم له تسليم ذلك فى آن الابتداء لانه لا يلزم من تسليم امكانهما فى مطلق الآن تسليم امكانهما (١) فى آن الابتداء لجواز ان يكون تسليم امكانهما في المطلق في ضمن تسليم امكانهما فى مقيد آخر غير آن الابتداء لكن لما كانت(٢) الآنات متساوية فى عدم التجزء فتسليم امكانهما فى واحد دون آخر يحتاج الى فارق آخر من العوارض * ولما كان الفارق غير ظاهر سئل عنه هكذا على طريق الاستفهام (قوله فوجه النظر ذلك) أي عدم تسليم امكان الاستعانة بهما في آن واحد لان ما ذكره الخيالى هو تسليم امكان الاستعانة بهما في آن واحد مطلقاً على مافهمه ذلك القائل حيث سلم ماذكره الخيالى من عدم تنافي الاستعانتين فى مقابلة الحكم بالتنافى بينهما فى آن الابتداء فلو حمل(٣) كلام الخيالى على عدم تنافيهما في آن الابتداء يلزم له القول بالتناقض فظهر ان حمله على عدم التنافي في مطلق الآن (قوله لاما ذكره) وهو تسليم ماذكره الخيالى من امكانهما في مطلق الآن مع انه غير مسلم عنده وادعاء التنافي بينهما في آن الابتداء وهو وان كان دافعاً لجواب الخيالى لكن فيه تسليم ماليس بمسلم عنده * وأيضاً بعد تسليم امكانهما في مطلق الآن لاوجه لعدم تسليم امكانهما في آن الابتداء كما عرفت و يمكن الجواب عنه باختيار الشق الثاني بانه يجوز ان صاحب القيل حمل كلام الخيالى من عدم التافي

على الترك (قوله وما يتوهم من تعارضهما) وجه التوهم ان المفهوم الظاهر من البدء المذكور هو الابتداء الحقيقي وليس له زمان ينقسم ويتجزى فلا تمكن مقارنته لامرين مرئيين أصلا فالابتداء باحدهما ينافى الابتداء بالآخر (قوله ولا شك ان الاستعانة بشيء الخ) أي يمكن الاستعانة بشيئين او اكثر في آن واحد قيل فيه نظر لان الكلام فى ان الابتداء بشيء مستعينا بامر ينافى الابتداء به مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعيناً بالتسمية يوجد فى آن التلفظ بالبسملة دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس انتهى ويمكن ان يقال معني الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك في ان الابتداء بشيء مستعيناً بامر والابتداء به مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكونان فى آن واحد وايضاً هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم لم يسلم ذلك فى آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر ذلك لاما ذكره فتأمل

(١) أي امكان الاستعانتين ع ن (٢) دفع لما يمكن أن يتوهم من الكلام السابق من انه لما كان الامر كما قلت فينبغي ان يقول المحشى فلا يسلم ذلك بدل فلم لم يسلم (ع ن) (٣) على بناء المعلوم أي لو حمل القائل الخ يلزم له القول بالتناقض فعلم انه لم يحمل عليه (منه)

بينهما على عدم التنافي بينهما في نفسهما بمعنى عدم التضاد مثلا وقسلم ذلك وادعى التنافي بينهما في آن الابتداء وقال الكلام في هذا دون ما ذكرت * ويجوز ان يكون مراده الترديد بانك ان أردت ان لا تنافي بينهما في نفسهما بمعنى عدم التضاد مثلا فسلم غير مفيد وان أريد في آن الابتداء فباطل * والحاصل انه وجه النظر ماذكره القائل * فان قلت لم لم يحمل كلام الخيالي على عدم التنافي بينهما في مطلق الآن ولم يجعله محتملا آخر في الترديد * قلت لانه على هذا التقدير يكون سنداً أعم بحسب الظاهر اذ لا يلزم من عدم تنافيهما في مطلق الآن عدم تنافيهما في آن الابتداء وان أمكن التصحيح بان الآنات متساوية فالم يسعه واحد لم يسعه الآخر(١) والفارق غير ظاهر كما عرفت * لكن فيه بحث لانه على تقدير حمله على عدم التنافي بمعنى التضاد مثلا يكون سنداً أعم أيضاً فالأليق ان يتركهما أو يذكرهما * لعل وجه التأمل مجموع ماذكر (قوله وهذا النظر يتوجه الخ) * لعل التوجه مع قطع النظر عن ملاحظة قول المحشي ولا يخفى ان الملابسة تم الخ * يعني ان التوجه المذكور على تقدير حمل الملابسة على الابتداء بالشئ على وجه الجزئية لانه هو الظاهر لا على الاعم منه وفي ذكره قبل الابتداء بلا فصل اذ بلا ملاحظة العموم الذي ذكره المحشي لا يتوجه هذا النظر لكن هذا على تقدير ان يكون العموم غير مؤول بهذا التأويل * وأما اذا أول به كما سيشير اليه المحشي * فقوله ويمكن الدفع تقرير جواب الخيالي وتبيين مراده لا جواب مغاير لما ذكره فليتأمل فان المغايرة ثابتة في الجملة (قوله على تقدير جعل الباء للملابسة) فيه احتمالان الاول ان يجعل الباء كذلك لدفع التعارض والثاني ان يجعل كذلك لمجرد بيان المعنى وعلى كل تقدير ففاعل الجعل اما الخيالي أو

غيره * ثم ان لا في قوله لا يجامع الابتداء ساقط من بعض النسخ فاذا كان الجعل لدفع التعارض فعلى تقدير ثبوت لا كان معنى قوله المقصود مقصود صاحب النظر المذكور * واتما احتيج الى هذا التعليل لانه حكم بان المتوجه نفس النظر السابق وهو تنافي الابتداء مستعيناً بامر والابتداء مستعينا بامر آخر والمتوجه هنا لا يكون نفسه بل نظيره لكن لما كان خلاصة النظر السابق والمقصود منه ان الابتداء ملابساً بامر لا يجامع الابتداء ملابساً بامر آخر لان مقدار التنافي ليس نفس الاستعانة بل الملابسة اللازمة يعرفها من له تميز صادق كان خصوصية الاستعانة ساقطاً عن الاعتبار في النظر السابق فحكم بان المتوجه نفس النظر السابق * وأما على تقدير سقوط لا فمعنى قوله المقصود المقصود من جعل الباء للملابسة ثم ان الجاعل حينئذ لا يجوز ان يكون هو الخيالي لان قوله ولا يخفى ان الملابسة تم الخ أصدق شاهد على ان حمله على الملابسة ليس لكونه مدارا لدفع المعارضة بل مداره تعميم الملابسة بل حمله عليها لتسليم مدار توهم التعارض ودفع التعارض بوجه آخر * ولا يجوز ان يكون غير الخيالي أيضاً لان الملابسة أقرب الى كونها مداراً للتعارض منها الى كونها مداراً لدفعه يعرفه من ينصف واذا كان الجعل لمجرد بيان المعنى فقوله وهذا النظر يتوجه فيه مسامحة لان هذا النظر كان اعتراضاً على الجواب عن سؤال التعارض واذا توجه هنا يكون عين سؤال التعارض لكن لما كان الاعتراض على الجواب عن سؤال التعارض ابقاء لسؤال التعارض أو كان ينزع منه سؤال التعارض يتسامح بان هذا النظر يتوجه الخ * ثم ان معنى قوله اذ المقصود على تقدير ثبوت لا كما سبق وأما على تقدير سقوطه فلا يكون المقصود مقصود صاحب النظر وهو ظاهر ولا مقصود الجاعل لان من جعل الباء للملابسة لمجرد البيان لا يقصد به المجامعة وانتفاء المعارضة بل مقصوده حمل الباء على معنى يناسب المقام

وهذا النظر يتوجه أيضاً على تقدير جعل الباء للملابسة اذ المقصود ان الابتداء ملابساً بامر لا يجامع الابتداء ملابساً بامر آخر في آن واحد (١) وههنا ابتداء الكتاب ملابساً بالتسمية يوجد في آن التلفظ بها دون الابتداء ملابسا بالتحميد فلا يجتمعان في آن واحد ويمكن الدفع أيضاً بمثل التأويل المذكور وهو ان يقال معنى الابتداء ملابساً بهما الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء (قوله ولا يخفى أن الملابسة تم وقوع الابتداء الى قوله فيكون آن الابتداء بهما آن التلبس بهما)

(١) وعلى هذا يوجد الابتدا آن اعتباراً في آن واحد احدهما بالنسبة الى الاستعانة بالتسمية والاخر بالنسبة الى الاستعانة بالتحميد ولا يوجدان ذاتا فيه والكلام فيه ولعل لهذا امر بالتأمل (منه)

(١) قوله فالم يسعه واحد هذا الكلام صحيح في نفسه لكن المقام يقتضي ان يقال فما وسعه واحد يسعه الآخر تأمل (منه)

(قوله ينبغي ان يوجه الخ) يعني لئلا يرد ماسيتلى من المتصدي بعد قوله والصعوبة ودفع المتصدي مبحوث فيه (قوله بالتأويل الذي ذكرناه) ان كان حاصله حمل الملابسة بهما على سبق الملابسة فيهما فمعنى توجيه العموم به توجيه الشق الثاني به وان كان حاصله حمل الملابسة على أعم من حقيقة الملابسة وسبقها كما يشعر به قوله السابق وان كان قبل الابتداء فما ذكره الخيالي حاصل ذلك * وقد نقل عن المحشي انه لا حاجة الى اعتبار الجزئية * فان أراد انه لا حاجة اليه لامكان حمل ملابستهما معا على سبق الملابسة فلا ضرورة تدعو اليه فسلم * لكن الخيالي لم يشر به لاضطراره اليه بل لان الاصل في الملابسة الحقيقة فيصار اليه ما أمكن فيكفي في التوجيه حمل أحد الملابستين على المجاز بل لو ذهب الى التأويل في الموضعين لورد انه لا حاجة اليه في الحمدلة * وان أراد ان الملابسة الحقيقية تمكن بدون الجزئية بان يكتب أول الكتاب مع تلفظ الحمدلة فهذا مسلم لكن لما كان البحث هنا في كتابة الحمدلة والبسملة لا يمكن الملابسة حقيقة باحدهما الا بطريق الجزئية * وان أراد ان الملابسة الحقيقية تكون بالاتصال وهو المعنى الثاني مما ذكره المتصدي والاتصال يكون بدون المخالطة أيضاً فهو غير مرضي له (قوله أحدهما مشهور وهو المقارنة والمصاحبة الخ) قال بعض الافاضل وفرقوا بين الباء للاتصال والالصاق وبينهما للمصاحبة والمقارنة بالعموم المطلق فان كل ملتصق مصاحب من غير عكس فان قولك اشتريت الفرس بسرجه أي ملابسا به لا يستلزم ان يكون السرج حال اشترائه الفرس ملصقاً به انتهى * جعل الملابسة أعم من المعنيين المشهورين للباء المصاحبة والالصاق وجعل الاول اشارة الى الاول والثاني الى الثاني وعلى ماذكره لا فساد في أخذ المعنى الاول ههنا لانه أوسع من الثاني * وفيه تشنيع للمتصدي لكن في حاشية السكال فيما سيأتي ان معنى الملابسة يكون من قبيل (أو) معنى الالصاق وحتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايراً لمعنى الالصاق انتهى * فهذان المعنيان قسما معنى الالصاق الاول المخالطة والثاني أعم منها ومن المجاورة ويخدش ماذكره القائل ان الثاني لو كان اشارة الى معنى الالصاق فكيف يورد المحشي البحث فيه فيما يأتي اذ لا مجال لانكاره (قوله مع ان الظاهر الخ) ان الظاهر ملابسة الابتداء قال في التلويح مثل مررت بزيد اذا التصق مرورك بمكان يلابسه زيد وفي شرح الجامي فان الباء يفيد لصوق مرورك بزيد أو بمكان يقرب منه زيد على ان هذا لا يضر المتصدي اذ لو غير الابتداء الى أحدهما يتم سنده اما اذا غير الى المبتدي فلانه من حيث هو مبتدي ملابس للحمدلة في آن الابتداء لذكره اياها في ذلك الآن وللبسملة لذكره اياها من قبل بلا فصل وأما اذا غير الى المبتدإ به وهو أول التصنيف فلانه ملابس للحمدلة لانها الجزء الاول وللبسملة لذكرها قبل الاول بلا فصل ولكون أول التصنيف أمراً كلياً والحمدلة جزئياً منه صحت الملابسة بينهما التي تنبئ عن المغايرة بين المتلابسين اذ الكلي يغاير كل واحد من جزئياته * ثم ان تأويل المحشي لا يصح على تقدير حمل الملابسة على ملابسة الابتداء أو المبتدإ به اذ لا معنى لسبق ملابستهما البسملة والحمدلة كما فيما أجاب به عن القائل أو للبسملة فقط على ما أول عموم الخيالي به لان المبتدأ به اما أول التصنيف غير البسملة والحمدلة وظاهر انه لم يسبق مقارنته لهما أو الحمدلة * وظاهر انه لم

يبنى ان يوجه العموم بالتأويل الذي ذكرناه لكن قوله بلا فصل مما لا حاجة اليه حينئذ (١) ونقل(٢) عن بعض من تصدى لهذا البحث انه يعني ان الملابسة تطلق على معنيين أحدهما مشهور وهو المقارنة والمصاحبة والآخر غير مشهور وهو الاتصال والمراد ههنا المعنى الثاني لا الاول فعلى هذا يكون آن وقوع الابتداء آن ذكر الحمد بل آن ذكر الهمزة من الحمد لله او احمد الله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملابس أي متصل بالحمدلة وهو ظاهر وبالبسملة لان الحمدلة متصلة بالبسملة بمعنى أنها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما بشيء فيلزم ان يكون الابتداء متصلا بالبسملة والحمدلة لأن آن وقوعها واحد والصعوبة التي ترى في هذا المقام ناشئة عن اخذ الملابسة بالمعنى الاول الذي ذكر آنفا لانها اذا أخذت بهذا المعنى لم يستقم قوله ويذكره قبل الابتداء بلا فصل لان الشيء لا يلابس الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما انتهى كلامه وفيه ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديثين على تقدير جعل الباء للملابسة ملابسة المبتدإ

(١) وأيضاً لا حاجة الى اعتبار وقوع الابتداء بالشيء على وجه الجزئية على مالا يخفى (منه).

(٢) قيل قائله خوجه زاده الرومى (منه)

يسبق مقارنته للبسملة ولا يلزم من مقارنة الحمد للبسملة بناء على ان الوصف بالجليل مقارنة الحمدلة لها لانها عبارة عن الالفاظ أيضاً المخصوصة وهي الحمد لله مثلا وكذا الابتداء لانه انما يحدث عند التلفظ بأول التصنيف واذ عرفت من نقلنا ان المراد ملابسة الابتداء فتأويل المحشى محل بحث لانه لا يصح على تقدير حمل الملابسة على ملابسة الابتداء كما عرفت (قوله ومعنى الكلام على الاول الخ) ﴿ أقول ﴾ حاصل المعنيين شيء واحد وهو ان الابتداء ملابس بالشيء وبذكره لان ملابسة الابتداء بالشيء يستلزم ملابسته بذكره وبالعكس أيضا يعني ملابسته بذكره يستلزم ملابسته بنفسه لكن العطف على التقدير الاول أنسب لفظا لشدة المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه لفظا لكون كل منهما مقارنا بالباء وان كان فيه بعد معنى لان المفهوم من المعطوف عليه ان الابتداء واقع بالشيء نفسه ومن المعطوف انه واقع بذكره وهو يوهم ان الملابس في كل منهما شيء مغاير للملابس في الآخر وليس كذلك كما لا يخفى وعلى التقدير الثاني أنسب معنى لان المفهوم من المعطوف والمعطوف عليه على هذا التقدير ان الابتداء واقع بالشيء وان كان فيه بعد لفظاً لان المعطوف عليه مقارن بعلى والمعطوف بالباء (قوله وقيل في دفع توهم التعارض الخ) فيه ان هذا وان دفع التعارض في الحديثين لكن الغرض من ذكر التعارض هنا اعتراض على وقوع الامتثال بالذكر الذي تضمنه تعقيب الشارح * ولا يخفي ان المراد من تعقيب الشارح تعقيبه في الكتابة والا فلم يثبت من الشارح التسمية والتحميد لسانا أو جنانا فضلا عن التعقيب فحاصل الاعتراض انه لا امتثال في التعقيب في الكتابة للحديثين لانهما متعارضان في وقوع الابتداء بملابسة كتابة التسمية والتحميد فالتجويز المنقول لا يدفع التعارض المذكور فهو سند أعم ههنا ﴿ ثم ﴾ أقول اذا كان الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة قبل كتابة الشرح والظاهر من قوله عليه السلام كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله كون البسملة مغايراً للامر تغايراً حقيقياً * وكذا حديث الحمدلة فجعل الحمدلة جزء من الشرح ينافي التغاير الحقيقي * فالجواب الحقيقي الاخير الخيالي كما انه مبني على صرف الملابسة عن ظاهرها كذلك مبني على صرف التغاير المفهوم من سوق الحديثين عن ظاهرها * فان قلت أليس يكفي في الجواب حمل التغاير على أعم من الاعتباري وجعل البسملة أيضاً جزأ * قلت لا يكفي اذ حينئذ تكون الملابسة بمعنى المخالطة مع الجزء الاول أيهما كان فيحتاج أيضاً الى صرف الملابسة عن ظاهرها كما لا يكفي صرف الملابسة عن ظاهرها بدون أخذ التغاير أعم وجعل أحدهما جزأً من الرسالة * وبالجملة ان منشأ توهم تغاير الحديثين أمور خمسة حمل الابتداء على الحقيقي وحمل الباء على الملابسة وأخذ الملابسة على متبادرها وحمل تغاير الامر للبسملة والحمدلة على التغاير الحقيقي وفهم اتحاد آلتيهما فبحمل المنشأ الاول والثاني على خلافه حصل الجواب الاول والثاني * وبحمل المنشأ الثالث والرابع على خلافهما حصل الجواب الثالث ولو حمل المنشأ الخامس على خلافه يحصل جواب آخر لكن لا يمكن هنا لان الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة * وهذا هو التفصيل الموعود فيما سبق (قوله قال في المغرب الخ) قال بعض الافاضل فيه ان التقديم الحقيقي ليس له زمان ينقسم فالتقديم بشيء ينافي التقديم بآخر فاما ان يحمل التقديم فيهما على العرفي الى آخر ماذكر في الحاشية فلا فرق بين التقديم والابتداء فلا بد من التكلف المذكور انتهى ﴿ أقول ﴾ لعل حاصل كلام المحشى ان حاصل كلام المغرب دل على ان مدخول الباء هو ما وقع عليه فعل الابتداء لا الملابسة به والمستعان به فمدخول الباء في الحديثين ما وقع عليه فعل الابتداء فالضمير في لم يبدأ فيه الراجع الى الامر ليس ما وقع عليه.

أو المبتدئ بالبسملة والحمدلة لا ملابسة الابتداء بهما (١) (قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل) نقل عنه في الحاشية يحتمل العطف على الشيء وعلى وجه الجزئية انتهى أي أو على وجه الجزئية ومعنى الكلام على الاول وقوع الابتداء بذكر الشيء قبل الابتداء بلا فصل وعلى الثاني وقوع الابتداء بالشيء بذكره قبل الابتداء بلا فصل هذا * وقيل في دفع توهم التعارض يجوز ان يكون احدهما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها او يكونان بالجنان لجواز احضار شيئين معا بالبال * وأقول وبالله التوفيق البداءة المذكورة في الحديثين بمعنى التقديم (٢) قال في المغرب بدأ بالشيء

(١) لم تجب مقارنة الابتداء بالملابسة بهما لان الحال تجب مقارنته بالعامل (منه)

(٢) لا خفاء في ان المراد بالتقديم التقديم على قصد التبرك في الشروع فيما تقدم عليه لا مطلق التقديم ولو وقع بينهما فصل فاحش (منه)

فعل الابتداء بل مانسب اليه الابتداء والتقديم بتقدير لم يقدم عليه اسم الله فالمفهوم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم الاضافي فلا مجال لتوهم التقديم الحقيقي * فمدار جواب المحشى ليس كون الابتداء بمعنى التقديم الحقيقي بل كون المفهوم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم الاضافي ﴿ قال الخيالي الظاهر ان الباء صلة التوحد ﴾ وجه الظهور موافقة استعمال العرب الباء في نظيره يقال توحد برأيه الخ والملابسة مغاير لان يكون صلة التوحد اذ باء الملابسة صلة ملابساً اذ التقدير حينئذ المتوحد ملابساً بجلال ذاته ﴿ قال يقال توحد برأيه ﴾ نقل عنه ولا يقصد منه معنى الكمال ولا عدم مدخل غيره فى ثبوت الوحدة فى الرأي بل بمجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارهما ههنا أيضاً انتهى حاصله ان كون التفعل هنا للتكلف محمولا على الكمال أو كونه للصيرورة بدون صنع من الغير وان أمكن هنا لكن أراد أهل اللسان منه معنى الاستفعال فان استفعل بمعنى طلب القلة أي الوحدة بمعنى عدم شركة الغير * اما امكان المعنى الاول فظاهر * واما امكان الثاني فبأن يراد من الغير المخلوقون فان قلت أليس يمكن فى قولهم توحد برأيه الصيرورة بصنع أو التكلف حتي يحمل عليه وهما من المعاني الاصلية لتفعل اذ الاول هو ماقال فى الشافية تفعل لمطاوعة فعل والثاني صرح فيه أيضا قلت نعم هو مقول في مقام المدح وهما لايناسبان المدح ﴿ قال الخيالي فمعنى التوحد بجلال الذات ﴾ لايخفى ان التفريع يتضمن هذا الكلام وهو رجوع التوحد الى الجلال مع قطع النظر عن تعيين معنى الوحدة واعلم ان للوحدة معنيين الاول عدم الانقسام وهو المشهور بين المتكلمين ويقابله الكثرة وهو ما قال فى القاموس الواحد عدد الحساب والمعنى الثانى انتفاء النظير وهو ما قال في الاساس اوحد الله فلانا جعله بلا نظير * ثم ان باء الصلة هنا بمعنى في على ما اشار اليه فيما نقل عنه فمعنى التوحد في جلال ذاته كون جلال ذاته واحداً والجلال بمعنى سلب صفات النقص وكما ان صفات النقص متعددة كذلك سلبها فالجلال عبارة عن السلوب فهو منقسم فلم يصح حمل الوحدة على المعنى الاول فتبين المعنى الثاني ولذلك فسرها به * وفيه بحث لانه اذا أول الجلال بالذات الجليلة يصح حمل الوحدة على المعنى الاول أيضاً لتنزه ذاته تعالى عن الانقسام لكن اذا حمل الوحدة على المعني الاول على هذا التأويل لا يكون فيه رد للمعتزلة * اذ الظاهر انهم لايثبتون لذاته تعالى انقساما اذ الانقسام يستلزم التركيب المستلزم للاحتياج الى الاجزاء والاحتياج امارة الحدوث ويمكن ان يقال انه حينئذ رد للازم(١) كلامهم لانهم اذا قالوا بمشاركة ذات الواجب وذات الممكنات فى تمام الماهية فقد قالوا بانقسام ذاته تعالى لان تمام ماهية الممكنات منقسم بلا شك تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ﴿ قال الخيالي ﴾ عدم شركة الغير فى جلال الذات * أي لا يوصف بجلال ذاته غيره تعالى فان قلت هذا ليس بامر مختص بجلال ذاته تعالى اذ صفة كل موصوف لايتصف به غيره لامتناع قيام معنى متشخص بامرين قلت المراد فى نوع جلال الذات فنوع جلال ذاته منحصر فى جلال ذاته او يقال ليس المراد بالذات هنا ذاته تعالى بل اعم وبعد ما كتبت هذا البحث في ورقة رأيت مثله فى حاشية عصام الدين على هذا الشرح الا انه ترك الجواب الاخير لانه ليس غرضه تحشية كلام الخيالي ﴿ قال الخيالي ﴾ على نهج حصول الصورة نقل عنه كما يقال الصورة الحاصلة فى حصول الصورة كذلك يقال الذات الجليلة فى جلال الذات انتهى أي كما يقال بهذا التفسير فى تفسير حصول الصورة وليس المعنى كما يقال ويؤخذ فى التعبير كذلك بدل ان يقال حصول الصورة * فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء ينبغي ان يقال فى التقرير كما يقال حصول الصورة فى الصورة الحاصلة يقال جلال الذات فى الذات الجليلة ﴿ قال الخيالي ﴾ فحينئذ اي حين كونه للملابسة انما احتيج الى ما ذكره حينئذ لان الوحدة حينئذ صفة الذات والتفعل قد يجيء بمعني الصيرورة بصنع وهو ماقال في الشافية وتفعل لمطاوعة فعل وقد يجيء بمعني التكلف وهما لا يصحان في وحدة ذاته تعالى فاحتيج الى تجريد الصنع عن

اذا قدمه فمعنى الحديثين حينئذ كل امر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يقدم عليه الحمد لله فهو اجذم فلا وجه لتوهم التعارض بينهما اذ من الظاهر البين ان لا استحالة فى تقديم شيئين أو اشياء على امر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا به فى دفعه ﴿ قوله على نهج حصول الصورة) يعنى يجوز ان يكون معنى جلال الذات الذات الجليلة كما ان معنى قولهم في تعريف

(العلم)

---

(١) قوله رد للازم فاذا بطل اللازم بطل الملزوم فحصل الرد أيضاً (منه)

المعنى الأول او حمل المعني الثاني على الكمال مجازاً * وللتفعل معان اخر لا تصلح هنا الا الأستفعال فانه قد يجيء التفعل بمعنى الاستفعال وهو صحيح كما سيشير اليه قول احمد * والعجب من الخيالي لم يحمل التفعل على معني الاستفعال مع انه صحيح هنا بلا تكلف وانما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملابسة لانه اذا حمل على الصلة يكون المعني المتوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معني الصيرورة بصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعل * ووحدة الجلال من الذات غير الجلال لا بمعني الغيرية المصطلحة عند الاشاعرة وهو امكان الانفكاك بل بمعني الغيرية اللغوية * وفيه بحث لانه اذا كان معني الاضافة الذات الجليلة يحتاج الى ما ذكره أيضاً فلاوجه لتخصيص التفريع بالملابسة (قوله ان الصنع غير ملاحظ فيه) أي في التفعل وحينئذ يكون المعني الصيرورة فقط فيكون معني قول الخيالي اما للصيرة بدون صنع ان التفعل تلاحظ فيه الصيرورة ولا يلاحظ معه الصنع ويكون معني قوله أي صار حجراً بلا عمل يفسر بقولنا صار حجراً ويلاحظ فيه هذا المعني بلا ملاحظة عمل ومدخل من الغير أي ولا يلاحظ فيه الصنع من الغير ولا يخفى ان الظاهر ان الباء في قوله بلا عمل متعلق بصار فهو من تمة المعنى واذا قدر الملاحظة يبعد ان يكون هذا من تمة المعني فالحق ان المراد من الغير العبد فيصح المثال ولا يحتاج الى تقدير الملاحظة كما نقل عن المحشي (قوله وارادة السكون) عطف على الحدوث أي يستلزم ارادة السكون * وحاصله ان معناه الحقيقي يستلزم الحدوث وصنع الغير وهذه الملازمة ظاهرة ويستلزم في قوله المتوحد بجلال ذاته ارادة السكون مطلقاً وهذا الاستلزام بقرينة عدم تمشي المعني الحقيقي في حقه سبحانه وتعالى والسكون المطلق هو مؤدي قولنا ان الصنع غير ملاحظ فيه فثبت ماقاله من التقيد وأما ظاهر ما يفهم من كلام الخيالي من التقدير بعدم الصنع فلا يلزم ارادته من المعنى الحقيقي للصيرورة لانه مباين معناه ولا بد للمجاز من علاقته وأما ارادة العام من الخاص فهو معتبر في المجاز ولك ان تجعل قوله وارادة مبتدأ خبره على طريق المجاز * وحاصله ان كلام الخيالي على ماقدرته يكون ارادة السكون مطلقا بالصيرورة التي هي أخص وهو واقع على سبيل المجاز لوجود العلاقة بالعموم والخصوص وأما مايفهم من ظاهر كلام الخيالي فهو ليس بواقع على سبيل المجاز لعدم العلاقة فلا يجوز ارادته من الصيرورة التي هي معنى التفعل فقوله مع ان المعنى الحقيقي تأييد آخر بدل قوله كيف وتحجر الطين الخ (قوله ونقل عنه على قوله ومنه التولد الخ) لعل غرض المحشي من نقل هذا المنقول هنا تأييد آخر لقوله لعل معني كون التفعل الخ * اذ حاصله هذا * والمنقول انه ان أراد النحاة بالصيرورة التي فسروا به التفعل مطلق السكون فأمر التوحد ظاهر ولا حاجة الى قولنا بدون صنع وان رادوا السكون بطريق الانتقال كما هو المعني الحقيقي للصيرورة فلا بد من قولنا بدون صنع ومعناه ان يجرد الصيرورة عن معني الانتقال في حقه سبحانه * فظهر ان مراد الخيالي من قوله بدون صنع تجريد الصيرورة عن معني الانتقال وهو انما يكون بان يراد بدون ملاحظة صنع اذ ظاهره تقيده بعدم الانتقال لان عدم الصنع يستلزم عدم الانتقال لانه تجريد عن معني الانتقال (فان قلت) انما يكون هذا المنقول تأييداً لكلام المحشى ان لو كان مراد الخيالي بالصيرورة في قوله فان أريد بالصيرورة الصيرورة الواقعة في تفسير التفعل بدون التقييد بقوله بدون صنع فلم لايجوز ان يكون مراده بالصيرورة في هذا المنقول الصيرورة الواقعة في كلامه المقيدة بقوله بدون صنع (قلت) ليس في الصيرورة بعد هذا التقييد هذان الاحتمالان * اما على تقدير حمل بدون صنع على ظاهره فلانه اذا انتفى صنع الغير لايتصور الانتقال لان الانتقال يستلزم الحدوث وهو يستلزم الصنع [illegible] هذا الاحتمال الاول لانه اذا لم يتصور

العلم حصول صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة فيه ونقل عنه وفى هذا المعنى الثانى رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ذات الواجب وذوات الممكنات مشتركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف (قوله بلا عمل ومدخل من الغير) لعل معنى كون التفعل للصيرورة بدون صنع من الغير ان الصنع غير (١) ملاحظ فيه لا ان عدم الصنع لازم فيه كيف وتحجر الطين بصنع من الله تعالى مع ان المعنى الحقيقي للصيرورة السكون بطريق الانتقال وهو يستلزم الحدوث وارادة السكون مطلقاً بالصيرورة على سبيل التجوز فحينئذ لو قال بلا ملاحظة صنع بدل بدون صنع لكان أظهر وأولى ونقل عنه على قوله ومنه التولد ومنه الترجح فان اريد بالصيرورة مطلق السكون

(١) ويحتمل ان يكون المراد من الغير العبد فلا يضر مدخلية الله تعالى (منه)

الاتتقال فكيف يراد مطلق الكون العام لما يكون بطريق الانتقال * وأما على تقدير حمل بدون صنع على معني بدون ملاحظة صنع فلا يمكن الاحتمال الثاني لأن ارادة الانتقال يستلزم ملاحظة الصنع لما عرفت بل يتعين الاحتمال الاول * وهنا بحث وهو انه لم لايجوز ان يكون مراد الخيالي من قوله بدون صنع بدونه من العبد كما أشار اليه قول أحمد في بعض منهواته لحينئذ يتصور في الصيرورة بدون صنع ذانك الاحتمالان فيجوز ان يكون مراد الخيالي من الصيرورة في هذا المنقول الصيرورة المقيدة فلا يتعين هذا المنقول مؤيداً لما قاله (قوله محل بحث) اذ الظاهر ان المراد ان المعني الاول منقول من التكلف ومأخوذ منه بزيادة خصوصية عليه والاصل والفرع بمعني الكلي والجزئي أو المشتق منه والمشتق لكن في كون التكلف مأخوذاً في الاول بحث اذ الصيرورة هو الانتقال دفعيا أو تدريجيا والتكلف تدريجي (قوله الا ان يراد الخ) يعني الا ان يراد من الاصل والفرع السبب والمسبب ويراد بسببيته ماصدق عليه المعني الثاني لا ماصدق عليه المعني الاول بمعنى ان التعاني والتكلف سبب وعلة في الخارج لانتقال أمر الى أمر آخر لكن فيه بحث أيضا اذ الصنع معتبر في التكلف وكيف يكون التكلف بصنع علة للانتقال بدون صنع على ما أشار اليه بعض الافاضل الا ان يقال المراد من انتفاء الصنع في المعني الاول انتفاء ملاحظته ولا يلزم من انتفاء الصنع في نفس الامر فساد في العلية المذكورة لكن يكون تفرع المعني الاول ببعض ماصدق عليه * وأيضا هذا التوجيه من المحشي يأبى عن سوق ماقال عنه اذ على هذا لا معني لعدم عده معني مستقلا * لعل وجه التأمل ماذكر ﴿ قال الخيالي ﴾ يحمل على الكمال نقل عنه وعلى تقدير الحمل على الكمال يحتمل ان يجعل الباء السببية انتهى * ووجه صحة السببية حينئذ ظاهر على تقدير ان يكون معني الوحدة عدم شركة الغير فذاته تعالى من حيث هو لما لم يكن مشتركا اتصف باصل الوحدة ولما سلب عنه سمات المخلوقين وهو معني الجلال كان عدم اشتراك الذات كاملا كما لايخفي واذا لم يحمل التكلف على الكمال لاسداد للسببية لان أصل وحدة الذات من الذات لا بسبب الجلال لما عرفت (قوله اذ لايتعانى) اشارة الى علاقة المجاز وهي اللزوم هنا ولا يشترط فيها اللزوم المنطقي بل التبعية في الجملة لعل وجه التأمل هذا (قوله أي على تقدير كون التفعل للصيرورة) وعلى هذا معني الذاتية كون الوحدة مقتضى الذات لانها من صفات الذات اذ لا اشارة فيه الى الصيرورة بدون صنع ﴿ قال ﴾ الخيالي مع ملابسة جلال الذات * نقل عنه ولم يتعرض لاحتمال الذات الجليلة اذ لاسداد للملابسة حينئذ انتهى * وجه عدم السداد ان الكلام حينئذ يفيد ملابسة المتصف بالوحدة للذات مع ان المتصف هو عين الذات والملابسة تقتضي المغايرة ولا يخفي عليك ان هذا الاحتمال غير سديد على تقدير حمل الباء على الصلة أيضاً لان الظاهر من تفسيره ان يكون في معني الظرف فيفيد ظرفية الذات للمتوحد وهو عين الذات والظرفية حقيقة أو حكما يقتضي المغايرة (فان قلت) المظروف التوحد وعدم شركة الغير (قلت) وكذا الملابسة اذ باء الملابسة يفيد ملابسة الحدث الذي يتضمنه متعلقها لمدخوله فانهم صرحوا بان الباء في مررت بزيد يفيد لصوق مرورك بزيد * والحاصل انه لافرق بين المقامين (ثم) انه قال لاسداد ولم يقل لاصحة اذ التغاير الاعتباري كاف بان يراد من الذات الجليلة هي من حيث اتصافها بالجلال كما أشار اليه عبد الرحمن الفاضل في غير هذا الموضع أو يراد

(الاستعمال)

قال امر ظاهر وان اريد الكون بطريق الانتقال فلا بد من ان يجرد عن معنى الانتقال في حقه تعالى لاستحالته عليه تعالى (قوله وإما للتكلف) نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يعده أرباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله به هنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى وفيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث الا ان يراد بكونه من فروعه تفرعه وترتبه عليه تأمل (قوله ولما استحال) اي التكلف في شأنه تعالى لان معناه ان يتعانى الفاعل بجلى ذلك الفعل ليحصل بمعاناته وهو محال في شأنه تعالى لانه متصف بالوحدة لذاته ازلا وأبداً (قوله يحمل على الكمال) أي مجازاً اذ لا يتعاني ولا يتكلف في العادة غالباً الا بالكمال تأمل (قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية) أي على تقدير كون التفعل للصيرورة وقوله أو الكاملة أي على تقدير كونه للتكلف (قوله مع ملابسة (١) لجلال الذات) قيد لكل من الاتصافين واعلم أنه قد يكون التفعل بمعنى

(١) اشارة الى كون الاضافة بمعنى اللام في جلال ذاته ولم يتعرض لاحتمال الذات الجليلة اذ لاسداد للملابسة (منه)

من المتصف بالوحدة هو من حيث أتصافه بها أو يراد الجنية فى كلا الموضعين (قوله ومعنى طلبه الوحدة اقتضاؤه الخ) يعني ان معني الطلب هذا وهو صحيح هنا بلا احتياج الى ارتكاب مجاز بخلاف ماذكره الخيالي من المعنيين * ووجه صحة هذا المعني بلا يجوز ان صفات الله تعالى ممكنة قديمة صادرة من ذاته تعالى بالاقتضاء والايجاب * (قال الخيالي ليفيد ان آية نبينا أعظم الى اخره) قيل ما حاصله انه لا اشعار في الكلام حينئذ بان سائر الانبياء لم يؤيد بالساطع حتى تتم دعوى الافادة * وذلك أن تقول ان اللام فى المؤيد اما للجنس أو للاستغراق بقرينة مقام المدح فيفيد قصر المؤيد بساطع الحجج على محمد عليه السلام واللام في الصفات بمعنى لهذين المعنيين كما صرح به في التلخيص فى عمرو المنطلق * وأيضا صرح فى المطول في بحث الاستغراق العرفي بان اللام في اسم الفاعل والمفعول اذا كانا بمعني الحدوث فهي حرف تعريف عند المازني وبمعني الذي عند غيره * وأما اذا لم يكونا بمعنى الحدوث بل للدوام فهي حرف تعريف اتفاقا * وأيضاً صرح ان الموصول يأتي للاستغراق وافادة اللام القصر لا تختص بالمبتدأ والخبر بل تجرى فى غيرهما مما يجري مجراهما على ما يشهد له دليل افادتها القصر كما لا يخفي على منصف يفهم المعانى ولا يريد المكابرة والعناد * ثم أقول ورود الاعتراض ثم لا يحتاج الى ماذكرته من اعتبار الحصر على تقدير ان يكون الساطع بمعني الظاهر * وأما اذا كان بمعني المرتفع فالارتفاع معنى نسبي لا يتصور الا بالنسبة الى المرتفع عليه فان أضيف الى الحجج باعتبار كون الحجج مرتفعاً عليها يكون من اضافة اسم الفاعل الى معموله الذي هو مفعوله النير الصريح اضافة لفظية على معني بساطع على حججه وأريد اضافة الحجج الى الضمير المقيد للاستغراق يفيد الكلام ان سائر الانبياء لم يؤيد بالساطع والا لم يصح ان نبينا مؤيد بساطع على جميع الحجج. وأما ان اضيف الى الحجج لا باعتبار كونه مرتفعاً عليها معمولا له بل باعتبار الاختصاص لتكون الاضافة - معنوية لا يفيد ذلك لان المعني حينئذ بساطع مخصوص بالحجج باعتبار انه من جنسها ولا ينافى ان يوجد ساطع غيره ايد به نبي غير نبينا وان حملت الاضافة على الاستغراق فيحتاج الى اعتبار الحصر لتتم دعوى الافادة قال العصام في قولهم مصارع مصر مثالا للاضافة المعنوية جوابا لمن قال ان المصر معمول فيه للمصارع فكيف تكون الاضافة معنوية * قد يقال اضافة الصفة الى المعمول دائرة على اعتبار المتكلم فان قصد تعلق العامل بالمعمول واضاف فلفظية * وان قصد بتقدير حرف من حروف معتبرة فى الاضافة فمعنوية ثم ان الظاهر معنى غير نسبي لان ظهور الشيء ليس بالنسبة الى شيء آخر فليس الحجج منسوبا اليه فلا تتم الافادة حينئذ الا أن يجعل الساطع حينئذ بمعنى الاظهر ويقصد زيادته على ما اضيف اليه نحو زيد أفضل الناس وأريد الاستغراق من اضافة الحجج الى الضمير فحينئذ تتم الافادة المذكورة وأما اذا أريدت الزيادة المطلقة وكانت الاضافة للتوضيح فلا تتم الافادة بدون اعتبار الحصر * ونقل عن قول احمد ملخص هذا وهو ان السطوع بمعني الارتفاع أو الظهور فمعني بساطع حججه بمرتفع حججه أو ظاهر حججه ظهوراً بيناً وحاصله باظهر حججه فالدلالة على الاعظمية المذكورة يعنى الاعظمية على سائر الانبياء ثابتة على كلا التقديرين انتهى (قوله فكانه قال بساطع حججه الخ) هذا تفريع على نسبة الحجج اليه تعالى والى الانبياء ومراده أداء معني النسبتين ولا دخل في ذلك التفريع لكون جميع حجج هذا النبي عليه السلام فرداً وجميع حجج ذلك النبي فرداً آخر اذ لو أريدت الافراد الشخصية فالتفريع على حاله * وتوضيح هذا التفريع يتوقف على مقدمة ومقصد ﴿ أما المقدمة فاربع مقالات ﴾ * ﴿ المقالة الاولى ﴾ ان الحجة بمعني المشتق على ما صرح به فى بعض الحواشي فهو بمعني المؤيد أو الدال واسم الفاعل قد يضاف الى معموله بقصد تعلق

الاستفعال أى الطلب نحو تكبر وتعظم أي طلب ان يكون كبيراً وعظيما وفيما نحن فيه يجوز ان يكون من هذا القبيل بل هو اولى ومعنى طلبه تعالى الوحدة اقتضاؤه اياها ذاتا (قوله ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء) بناء على ان المراد بافراد الحجة التي جمعت هى بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي فرداً وجميع حجج ذلك النبي فرداً آخر وهكذا. فكأنه قال بساطع (١) حجج الله تعالى التي أكرم بها الانبياء

(١) معني قوله بساطع حججه بالساطع من بين جميع حججه بادعاء ان لا سطوع لغيرها من حجج سائر الانبياء بالنسبة الى هذه فالدلالة على الاعظمية ظاهرة غير خفية (منه)

العامل بالمعمول اضافة لفظية نحو ضارب زيد وقد يضاف بدون ذلك القصد اضافة معنوية اعم من ان يضاف الى غير معموله أو يضاف الى معموله لكن لا يقصد تعلق العامل بالمعمول كذا نقله العصام عن البعض في حاشية شرح الجامي ﴿المقالة الثانية﴾ أمران (الاول) ان الحجج ان اضيف الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فالمعنى الدوال عليه تعالى أي على أمر من اموره مثل وجوده ووحدته والوهيته وان أريد بدون ذلك القصد فالمعنى الدوال المتعلقة به تعالى وذلك المتعلق اما في ضمن دلالتها عليه تعالى أو ضمن احتجاجه تعالى بها أو في ضمن الهامه تعالى بها الى النبي الامر الثاني ان الحجج ان اضيفت الى ضمير النبي عليه السلام مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فالمعنى الدوال على النبي أي على أمر من اموره مثل نبوته * وان أريد بدون ذلك القصد فالمعنى الدوال المتعلقة به عليه السلام وذلك التعلق إما في ضمن دلالتها عليه عليه السلام أو في ضمن احتجاجه عليه السلام بها أو في ضمن كونه عليه السلام ملهما بها ﴿المقالة الثالثة﴾ ان الحجج ان اضيفت الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المعمول فان أريد من الحجج ماهو الدليل عند الاصوليين وهو المفرد يصح كون النبي عليه السلام مؤيدا بساطعها لان معنى كونه عليه السلام مؤيدا بالساطع كونه عليه السلام مدلوله * وقد أخذ دلالته عليه تعالى أيضاً في ضمن اضافة الحجج الى ضميره تعالى مع القصد المذكور * والشيء المفرد يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى أمرين أو أكثر كأن يقال انشقاق القمر أمر حادث فله محدث موجب بالذات ثم يقال أيضاً هذا أمر خارق موافق لدعوى النبي عليه السلام فدعوى النبي حق والدليل في الموضعين انشقاق القمر * وان أريد ماهو الدليل عند المنطقيين وهو المركب من المقدمات فهو لا ينتج الا نتيجة واحدة فان أخذ دلالتها عليه تعالى لا يكون النبي عليه السلام مؤيداً بساطعها الا أن يصار الى المجاز ويراد المؤيد دعواه ولا. (١٨) يعني ان النبي عليه السلام ادعى ما يتعلق به تعالى واما ان اضيفت الحجج الى ضميره تعالى بلا قصد تعلق العامل بالمعمول فالتأييد ظاهر وكذا ان اضيفت الى ضمير النبي عليه السلام مع القصد المذكور أو بدونه ﴿المقالة الرابعة﴾ ان الحجج بعد ما اضيفت الى ضميره تعالى اعتبرت نسبتها الى الانبياء ليصح اعتبار الوحدة العرضية فتانك النسبتان اما متحدتان بأن يقصد بهما تعلق العامل بالمعمول اولا يقصد بهما ذلك أو مختلفتان * فهاهنا احتمالات اربعة (الاحتمال الاول) أن تكون النسبتان مع القصد المذكور فمعنى النسبتين حينئذ الحجج الدالة عليه تعالى وعلى الانبياء وهذا على رأي الاصوليين كما عرفت (الاحتمال الثاني) ان تكون النسبتان بدون ذلك القصد وذلك بان يقصد التعلق المطلق وقد عرفت في المقالة الثانية ان ذلك التعلق في كل من الطرفين يتحقق في ضمن ثلاثة أمور * فيتصور جميع النسبتين على تسعة وجوه ثلاثة منها صور الاتفاق وستة منها صور الاختلاف * أما الثلاثة فكونه تعالى والانبياء مدلولي حجج وكونه تعالى والانبياء محتجين بها وكونه تعالى ملهما بها الانبياء (اسم فاعل) وكون الانبياء ملهما (اسم مفعول) * وهذا الاخير هو الذي اشار اليه المحشي لان الاكرام بمعنى الالهام والاعطاء واستخرج الصور الست (الاحتمال الثالث) ان تكون نسبتهما اليه تعالى بذلك القصد والى الانبياء بدون ذلك القصد * فمعنى النسبتين حينئذ الحجج الدالة عليه تعالى المتعلقة بالانبياء في ضمن احد الامور الثلاثة التي عرفتها في المقالة الثانية (الاحتمال الرابع) ان تكون بالعكس فمعنى النسبتين حينئذ الحجج المتعلقة به تعالى في ضمن احد الامور الثلاثة الدالة على الانبياء (واما المقصد ففيه امران) الامر الاول ان المحشي اخذ في التعريف في جمع النسبتين وجها واحداً من وجوه الجمع وهو كونه تعالى مكرما بها والانبياء مكرما كما اشرنا اليه (الامر الثاني) في وجه ترجيح هذا الوجه على سائر وجوه الجمع فنقول اعتبر جمع حجج هذا النبي على وجه ان يكون فردا من جميع الحجج وكذا جمع حجج ذلك النبي ليفيد الكلام سطوع جميع حججه عليه السلام ويبعد ان يكون جميع حجج النبي دالا على الله تعالى وعليه اذ يجوز ان يكون بعض حججه لا يثبت الا الالوهية او الوحدانية فضعف الاحتمال على انه مبني على رأي الاصوليين فقط وكذا يبعد ان يكون جميع حجج النبي دالا عليه تعالى ولو سلم فلا نسلم كون الدلالة عليه مقصودة

وبناء على ان الاضافة (١) للاستغراق

(١) وإذا كانت إضافة الساطع الى الحجج للاستغراق يكون الساطع من بين جميع الحجج فيفيد الاعظمية (منه)

(والا)

من الجميع والمتبادر من اضافة الحجج اليه تعالى بقصد تعلق العامل بالمعمول ان الحجج موردة للدلالة عليه تعالى وكون المقصود من جميع حجج النبي الدلالة عليه تعالى بعيد اذ يجوز أن يكون المقصود من بعض حججه الدلالة على صدقه في دعوى النبوة فقط فضعف الاحتمال الثالث وكذا الاحتمال الرابع اذ اعتبر فيه دلالة الحجج على الانبياء وكون جميع حجج النبي دالا عليه عليه السلام ممنوع ولو سلم فلا نسلم كون تلك الدلالة مقصودة من الجميع الى آخر الكلام على قياس السابق ولماضعف به الاحتمال الاول ضعف اول صور الاتفاق من وجوه الاحتمال الثاني ولبعد كونه تعالى محتجا بجميع حجج النبي ضعف ثاني صور الاتفاق وثالث صور الاتفاق هو الذي اخذه المحشي ولا شيء عليه اذ الحق ان جميع حجج النبي بالهام الله تعالى النبي اياها واكرامه تعالى بها اليه وتامل في الصور الست الباقية فان في كل منها ضعفا من الوجوه المذكورة. تضعف الاصورة واحدة منها وهي الهامه تعالى النبي اياها واحتجاج الانبياء بها لكن لايخفي ان كون النسبتين متماثلتين اولى من كونهما مختلفتين فلم اختار المحشي رجحانه على سائر الوجوه والاحتمالات يقول الفقير وليكن هذا التفصيل رسالة مني الى الاذكياء (قوله والا لم يفد) اى وان لم تكن للاستغراق (قوله ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك) اي لا يراد الافراد الشخصية مع ارادة النسبة الى الانبياء كما لا يراد الافراد الشخصية مع قطع النظر عن النسبة الى الانبياء وهذا الاحتمال ايضا على تقدير رجوع الضمير الى الله وانما عبر عنه بحجج الانبياء لانه اعتبر فيها اكرامه تعالى بها الانبياء وهذا ظاهر (قوله وان كان بعضها) اى بعض الحجج النير الساطعة (قوله مع ان التخصيص في الصدر الخ) والمراد التخصيص بالذكر لا التخصيص بمعنى الحصر اذ لاحصر في الساطع والا لكان في الكلام تناقض لا استبشاع ﴿ قال الخيالي ساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب ﴾ لايخفي انه خطأ في التعبير والاولى ان يقول من قبيل جرد قطيفة (قوله اشارة الى جواب سؤال مقدر الخ) فيه ان السؤال المقدر كلام على السند الاخص وهو غير مفيد فلاحاجة الى الجواب عنه (قوله بل هو غير صحيح) الاولى ترك هذا الترقي في تقرير السؤال المقدر لانه ليس في الجواب المذكور مايقابله ويدفعه ظاهرا الا ان يقال ان كونه غير واقع في كلامهم اعم من كونه غير صحيح وانتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص فتامل جداً

والا لم يفد (١) اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء على مالا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه صلى الله عليه وسلم وحينئذ لايفيد سطوع (٢) جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على مانقل عنه رحمه الله على قوله ساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى بحججه الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه ومعنى كونه من ذلك القبيل ان اضافته بمعني من بتاويل مذكور في كتب النحو في ذلك المثال ونقل عنه أيضاً وانما لم يحمل على ظاهره (٣) لخلوه عن هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر باضافة الحجج الى ضمير النبي عليه السلام مما يستبشعه الذوق السليم انتهي اذ اضافة الحجج الى النبي عليه السلام تستلزم تأييده بغير الساطعة أيضاً لان حجج كل شخص مؤيدة له ألبتة مع ان الصدر يخصص التأييد بالساطعة والكلام في واضح بيانه كهو في بساطع حججه (قوله أو على تقديرها في نظم الكلام) قيل الفرق بين التوهم والتقدير ان التوهم حكم العقل بواسطة الوهم بان أما مذكورة في نظم الكلام لانه كثيراً ما أدركها في نظائره وان كان هذا الحكم كاذبا والتقدير حكمه بانها مقدرة ومرادة في المعنى وهي كالملفوظة (قوله بطريق تعويض الواو عنها الخ) اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال كيف يقدر اما ههنا مع انه حينئذ يكون تقدير الكلام هكذا واما بعد باجتماع الواو مع اما وهذا غير واقع في كلامهم في فصل الخطاب بل هو غير صحيح وحاصل الجواب ان تقدير الكلام انما يكون كذلك

---

(١) أي وان لم يكن المراد بافراد الحجة حجة كل واحد واحد من الانبياء ولم تكن الاضافة للاستغراق لم يفد الخ (منه)

(٢) السطوع الارتفاع والظهور البين فمعنى ساطع حججه الظاهرة ظهوراً بينا حاصلة باظهر حججه فالدلالة على الاعظمية المذكورة ظاهرة على كلا التقديرين وفيه مافيه (م ع)

(٣) وهو معني الاضافة بمعنى اللام أو بمعني في بل عدل عن الظاهر وقال من قبيل اخلاق ثياب منه

(قوله وتردد بعض الخ) هذا عطف على مقدر يفهم من قوله حاصل الجواب الخ تقدير الكلام اجيب عن السؤال المقدر بوجهين وتردد بعض الفضلاء الخ اى وناقش بعض الفضلاء في الجواب الاول بان تردد الخ (قوله وايضاً اخطأ الخ) عطف على تردد حاصله انه كما اورد بعض الفضلاء على الجواب. الاول صدر عن العلماء ما يورد به على الجواب الثاني وهو تخطئتهم السكاكي وحاصل الايراد تجزيه قوله وهذا غير واقع في كلامهم بان المراد غير واقع وقوعاً سالماً عن التخطئة وقوله واعلم ان الواو الخ عطف على خطأ من قبيل عطف العلة على المعلول لانه بيان لمنشأ تخطئتهم السكاكي لان المراد من الواو في قوله واعلم ان الواو الواقع فى كلام السكاكي (قوله من حيث ذاته) الظاهر ان الضمير راجع الى الكلام يعني وان توقف الاصول على ذات الكلام فيكون اللازم توقف اعتداد الكلام فلا يلزم الدور * ويحتمل ان يكون الضمير راجعا الى الاصول لكن حينئذ لا يتعين ان توقف ذات الاصول على ذات الكلام او على اعتداده (٢٠) ومدار دفع الدور كون الموقوف عليه ذات الكلام سواء كان الموقوف ذات الاصول او اعتداده اذ لو كان الموقوف عليه اعتداد الكلام لزم الدور ايضاً اذ يلزم حينئذ توقف اعتداد الكلام على اعتداد الكلام وان كان الموقوف ذات الاصول الا ان يقال قوله وان توقف ليس من بيان دفع الدور وههنا كلام آخر وهو انه ثبت من كلام الشارح على ما ذكره الخيالي فى اصل الحاشية ان العقائد تتوقف على الكتاب والسنة وهما يتوقفان على الكلام ولنا مقدمة ثابتة فى الخارج وهى ان الكلام يتوقف على العقائد لكونها جزأ منه فبانضمام هذه المقدمة الى تينك المقدمتين يلزم الدور لكن ان جعلنا مقدمتا صغرى لها ينتج ان الكلام يتوقف على الكلام وان جعلناها كبرى لها ينتج ان العقائد تتوقف على العقائد ❊ ثم ❊ ان وجه دفع الدور ان العقائد تتوقف من حيث الاعتداد فان قلت فما وجه ما ذكره فى هذا المنقول حيث قال فهو اي الكلام يتوقف على الاصول وهذه المقدمة من اين اخذها حتى دفع الدور الحاصل بضمها قلت لما كان الثابت من قول الشارح اساس قواعد عقائد الاسلام على هذا المنقول مقدمتين احداهما ان العقائد تتوقف على الاصول والاخرى ان الاصول تتوقف على الكلام اخذ من المقدمة الاولى ان الكلام يتوقف على الاصول ودفع الدور الحاصل بانضمامها صغرى للثانية ولعل طريق اخذها من تلك المقدمة الاولى ان اعتداد الكلام من حيث المجموع يتوقف على اعتداد العقائد لكونها جزأ منه واعتداد العقائد يتوقف على الاصول ينتج ان اعتداد الكلام يتوقف على الاصول هذا ان شئت أخذها على وجه يندفع به الدور وان شئت أخذها موهما للدور فاحذف الاعتداد من البين

(تخصيص)

اذا كان الواو لم يؤت بها بعد حذف أما عوضاً عنها مع ان جمع اما مع الواو واقع في عبارة المفتاح في أواخر فن البيان حيث قال وأما بعد فان خلاصة الاصلين الخ وتردد بعض الفضلاء في أنه هل بين الواو واما مناسبة مصححة لتعويضها عنها ام لا وأيضاً خطأ العلماء السكاكي في جمعه بين الواو وأما في عبارة المفتاح واعلم ان الواو ان كان عوضاً عن أما فلا صحة للجمع وان لم يكن عوضاً عنها ففي العطف اشكال فالجواب الاول هو الاولى وامر المناسبة سهل (قوله القواعد) جمع قاعدة وهي الاساس نقل عنه ويمكن ان يبقى القاعدة على المعنى المصطلح (١) ويراد بتلك القواعد المسائل الاصولية اذ لا بد منها فى استنباط الاحكام مطلقاً من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك المسائل فهو يتوقف (٢) على الاصول من حيث الاعتداد وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته فليتأمل (٣) ونقل عنه ايضا وقد يقال عقائد الاسلام مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة والزكوة وقواعدها مسائل الاصول وأساس تلك المسائل الكلام وفيه (٤) فوات مقابلة العقائد بعلم الشرائع ثم

(١) أي القضية الكلية وهي المسائل الاصولية في هذا المقام (منه)

(٢) هذا توجيه لصحة اضافة القواعد الى عقائد الاسلام فافهم (منه)

(٣) لعل وجه التأمل اشارة الى منع توقف الكلام على الاصول من حيث الاعتداد بل المسلم توقفه على الكتاب والسنة فقط هذا (منه)

(٤) لان المراد من العقائد الاحكام الاعتقادية ومن الشرائع الاحكام العملية فهما متقابلان واذا كان المراد بعقائد الاسلام الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكوة تكون عقائد الاسلام عين علم الشرائع فتفوت المقابلة (منه)

(قوله مع أنها المتبادرة منها) أي مع ان المسائل الكلامية هي المتبادرة من العقائد فالتخصيص خلاف المتبادر ويفهم منه ان التعميم للمسائل الكلامية وغيرها مثل الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكاة خلاف المتبادر (١) أيضاً لان المركب من المتبادر وغير المتبادر غير متبادر أيضاً لان المتبادر هو المسائل الكلامية فقط كما يشهد به سوقه كما قاله بعض الافاضل على النقل الاول عنه قوله اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقاً الخ * ومن هذا (٢) ظهر ان المراد من العقائد الاسلامية في هذه الصورة اعم من الاصلية والفرعية بخلافها في الحاشية فانها عبارة عن الاصلية الاعتقادية انتهى * وهو حمل لعبارة الخيالي في أحد المنقولين عنه على ما لم يرض به في المنقول الآخر لان العموم المذكور خلاف المتبادر من لفظ العقائد أيضاً كما عرفت فاذا لم يرض بالتخصيص لكونه خلاف المتبادر يلزم ان لا يرضى بالتعميم أيضاً (قوله يدل على ان الاولى الخ) فيه أنه يجوز ان يكون الحصر باعتبار مجموع الوصفين فلا يمتنع عموم الاولى للكتاب والسنة ولقد تواردت فيه لما نقل عنه (قوله فلا يناسب ملاحظة الترقي الخ) ان اريد ملاحظة الشارح ففيه ان الخيالي ما ادعى ملاحظة الترقي بل وجوده فى هذه الفقرة والوجود أعم من الملحوظية وان أريد

ملاحظة الخيالي ففيه أنه لا يلزم من ادعاء الشارح الحصر عدم حكم المحشي بان فيه ترقياً فى الواقع (قوله ان الكلام اساس العقائد) كبرى قياس المساواة من الشكل الاول قدمت على صغراها وهي قوله والكتاب اساس الكلام وقوله فالكتاب اساس اساس العقائد هو المطلوب واشار بعض الافاضل الى ان هذا القياس من الشكل الرابع حيث صرح بان قوله والكتاب اساس الكلام كبرى وفيه ان المطلوب فى هذا الضرب من الشكل الرابع عكس النتيجة الحاصلة بعد الرد الى الشكل الاول بعكس الترتيب الا ان يقال المطلوب ههنا عكس هذه النتيجة وهو قولنا بعض أساس اساس العقائد الكتاب وقال هذا معارضة مع قوله ففي هذه الفقرة ترق فى المدح * وأما الاول فمجرد دعوى ان الفقرة الثانية غير صحيحة لاستلزامها الدور انتهى * وجه الفرق بينهما ان الاول ليس فى مقابلته دليل حتى يعتبر معارضته بخلاف الثاني فان قول الخيالي لشمول الاولى الخ واقع فى مقابلته وفيه ان الظاهر ان الثاني وارد على قوله بخلاف الثانية وذا ليس بدليل فلا وجه لجعل الثانية أيضاً معارضة الا ان يعتبر ما نقل عنه بقوله لان القاعدة فى اللغة الاساس الخ

تخصيص عقائد الاسلام بغير المسائل الكلامية مع أنها المتبادرة منها (قوله لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية) نقل عنه لان القاعدة في اللغة الاساس فيكون المعنى اساس أساس عقائد الاسلام وهو لا يشمل غير الكلام انتهى وفيه ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر (١) يدل على ان الاولى مختصة بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في الفقرة (٢) الثانية ونقل عنه أيضاً فان قلت أولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء اساس نفسه (٣) اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام اساس العقائد لان اساس

(١) قيل الحصر بالنسبة الى مجموع الفقرتين لا بالنسبة الى كل واحدة منهما حتى يدل على ان الاولى مختصة (منه)

(٢) وأنت خبير بان قوله فان مبني علم الشرائع والاحكام الى قوله هو علم التوحيد والصفات الخ مسوق على حصر المسند اليه في المسند لاقتضاء المقام اياه اذ المقام مقام مدح في علم التوحيد لما يكون باعثا على التأليف واما ان يحمل ضمير الفصل على قصر المسند اليه على المسند على ما ذهب اليه البعض وان كان ضعيفاً أو يحمل على تقدير الدال على القصر فى نظم الكلام مثلا فقط وايا ما كان فلا فرق بين الفرقتين (منه)

(٣) جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال لم لا يجوز ان يكون الكتاب موقوفا على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقوفا عليها فكان الموقوف عليه اعم فلا ترد المناقشة المذكورة (منه)

---

(١) لان لام الجنس في قوله المتبادرة يفيد حصر التبادر في المسائل الكلامية ففي التخصيص بغير المسائل الكلامية امر ان ترك التبادر وحمل العقائد على خلاف المتبادر بخلاف التعميم للمسائل الكلامية والمسائل العملية فان فيه الحمل على خلاف المتبادر فقط ولم يترك فيه المتبادر بل أخذ بطريق التضمين لا بطريق الحمل عليه (منه) (٢) أي من كون الاحكام مطلقاً سواء كانت شرعية عملية أو شرعية اعتقادية متوقفة على الاصول فى استنباطها من الكتاب والسنة (منه)

(قوله لان العقائد من الكلام الخ) أي لان الكتاب اساس العقائد والعقائد من الكلام. فالكتاب اساس ما هو من الكلام واساس ماهو من الشيء أساس ذلك الشيء ينتج ان أساس العقائد أساس الكلام كذا قرره بعض الافاضل لكن الظاهر ان يقول في النتيجة ان الكتاب اساس الكلام * وجعل البعض قوله فاساسها اساسه كبرى لقولك الكتاب اساس العقائد وجعل قوله لان العقائد من الكلام بيانا للكبرى (قوله الحصر المذكور ممنوع) نقل عنه لجواز وقوع توقف الكتاب على الكلام مطلقاً لا على بعضه وهو المسائل الاعتقادية حينئذ لا يلزم ذلك انتهي يعني يجوز ان يكون الكتاب موقوفا على غير المسائل الاعتقادية كما يكون موقوفا عليها كما صرح فيما نقل عنه على قوله السابق إذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية لكن صرح هناك بان الموقوف عليه حينئذ اعم فلا ترد المناقشة المذكورة انتهي * واعترض عليه بعض الافاضل بان الموقوف عليه حينئذ يكون مركباً لا اعم فالمناقشة لا تندفع بهذا الوجه انتهي * ووجه عدم الاندفاع انه حينئذ يكون الكل وهو الكلام اساس جزئه وهو العقائد * ومن المعلوم ان الجزء اساس للكل فيعود الدور (١) (قوله وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها الخ) يعني ان اللازم اساسية العقائد بحسب الذات لنفسها بحسب الاعتداد * وحاصله اساسية ذاتها للاعتداد فلا دور (قوله وثانياً المتبادر من اساس الشيء الخ) قال بعض الافاضل هذا الكلام يحتمل ان يكون منعا للكبرى على ان المراد من الذات ما يقابل الاعتداد توجيهه لانسلم ان الكتاب اساس الكلام كيف والمتبادر الخ والكتاب اساس الكلام بحسب الاعتداد لا بحسب الذات فلا اشكال كما قيل ويحتمل ان يكون منعا للصغرى على ان المراد ما يقابل الواسطة * وحاصله لا نسلم ان الكلام اساس العقائد اذ المتبادر الخ والكلام اساس العقائد بالواسطة لا بالذات فلا محذور كذا افيد ويحتمل ان يكون منعا للكبرى على ان يكون المراد بالذات وما يقابل الواسطة وتوضيحه لانسلم ان الكتاب أساس اذ المتبادر الخ والكتاب أساس الكلام بواسطة انه

الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالفقرة الثانية تشمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت أولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات

أساس العقائد التي هي جزء الكلام انتهى * ويرد على هذه الاحتمالات الثلاثة ان عدم تبادر ماذكر من لفظ أساس الشيء لا يستلزم عدم كونه أساس الشيء في نفس الامر فلا وجه لمنع الاساسية في نفس الامر(٢) مستنداً بعدم التبادر والانسب ان (وان) هذا منع لقوله فالفقرة الثانية تشمل الخ يعني ان بناء الترقي انما هو على ما يتبادر من الفقرتين ولا نسلم انه اذا حمل الفقرة الثانية على ما يتبادر منها تشمل الكتاب والسنة لان المتبادر من الاساسين في الفقرة الثانية ما يكون أساسا بلا واسطة وكون الكتاب أساس أساس العقائد بالواسطة أعني ان في نسبة كل من الاساسين الي ما نسب اليه واسطة ويرد على الاحتمال الاول أيضاً ان هذا المنع من جانب مدعى الترقي وهو قد سلم الاساسية بحسب الاعتداد حيث اعترف بان أساسية الكتاب والسنة للعقائد بحسب اعتدادها الا ان يجوز ابتناء المنع على خلاف معتقد المانع على ما قيل (٣) وأيضاً الظاهر ان الذات في قوله هو الاساس بالذات قيد للاساس لا للمؤسس وحمل هذا المنع على الاحتمال الاول يقتضي ان يكون قيداً للمؤسس لانها حينئذ مقابل الاعتداد وهو قيد للمؤسس وهو الكلام فيلزم ان يكون مقابله قيداً للمؤسس أيضاً فيرد على الاحتمال الثالث أيضاً انه حينئذ يكون عين ما ذكر عقيبه من المنع الا ان(٤) يقال ان من ردهما وان كان واحداً حينئذ وهو الكبرى أولا وكبرى (٥)

---

(١) والدور على وجهين الاول ان العقائد اساس الكلام والكلام اساس العقائد فالعقائد اساس نفسها والثاني ان الكلام اساس العقائد والعقائد اساس الكلام فالكلام اساس نفسه (منه)

(٢) وحاصل السند تحرير قوله بخلاف الثانية يعني لانسلم كيف والمراد ان هذه الفقرة اذا حملت على المتبادر لا تشمل الكتاب (منه) (٣) القائل قره داود حيث جوز ذلك وقال هذا معنى ما اشتهر من ان المانع لا مذهب له (منه)

(٤) من هنا الى قوله الا ان لم يظهر له معنى فليحرر

(٥) المراد من كبرى دليل تلك الكبرى الثانية الاخيرة فارجع الى ما قدمناه لك من تقريره نقلا عن بعض الافاضل (منه).

دليل تلك الكبرى بحسب الارجاع الا ان مستند الاول عدم تبادر الاساس بالواسطة من أساس الشيء ومستند الثاني عدم كون الاساس بالواسطة أساس الشيء في نفس الأمر (قوله وان سلم فأساس الفن) (فان قلت) فأساس كون الكتاب أساس الكلام مقدمة مدللة فالى أي مقدمة من دليلها يرجع هذا المنع (قلت) مدار دليلها على ثلاث مقدمات الاولى ان الكتاب أساس العقائد والثانية ان العقائد أساس الكلام لكونها جزءه والثالثة ان أساس الاساس أساس * ولا شك في عدم رجوعه الى الاولى ولا يجوز رجوعه الى الثالثة لامرين الاول انه يلزم حينئذ ان يذكر مثال هذا الجواب فيما قاله أولا والثاني انه على تقدير ان يكون المراد من الذات في قوله هو الاساس بالذات مايقابل الواسطة يلزم تسليم عموم الاساس للاساس بالواسطة فيكون اعترافا بكون أساس الاساس أساساً فيلزم التناقض بنفي الاساس بالواسطة في أساس الفن على ان كون أساس الاساس أساساً بمنزلة البديهي أيضاً لأن معنى الاساس المبني والموقوف عليه كما صرح به بعض الافاضل والجزء موقوف عليه الكل (قلت) في الكل مثل الكلام أمران الاول الهيئة الاجتماعية والثاني معروض تلك الهيئة وهو الآحاد ولا معنى لتوقف الكل على الجزء الا توقفا لمعروض تلك الهيئة الاجتماعية * وحاصله توقف الهيئة الاجتماعية فقط اذ جميع الآحاد مع قطع النظر عن الهيئة الاجتماعية لايتوقف على الجزء لان ذلك الجزء بعض من الآحاد فيلزم توقف الشيء على نفسه فالمانع جوز ان يكون الكلام اسما لمعروض الهيئة الاجتماعية وتكون الهيئة الاجتماعية خارجة عن مسمى لفظ الكلام فلا يكون جزؤه الذي هو العقائد أساسا له ولما كان الظاهر أخذ الهيئة الاجتماعية في المسمى سلمه وانتقل الى منع آخر * فسقط ماقاله بعض الأفاضل ههنا ويرد عليه ان الاساس بمعني المبنى والموقوف عليه ولا شك ان المبني والموقوف عليه للجزء مبني للكل (قوله وان سلم فأساس الكتاب) أي وان سلم ان مقدمات القياس صحيحة لكن لانسلم الانتاج لان الحد الاوسط ليس بمكرر لان أساس الكتاب هو ذات العقائد فالمراد من المقدمة الاولى ان ذات

> وان سلم فاساس الفن مايتوقف هو عليه لابعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب والسنة انما هما اساسا العقائد من حيث الاعتداد فلا يكونان اساسين لاساسها من حيث هما اساسان فليتأمل انتهي وفيه ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب في كون الشيء اساس الاساس

الكلام أساس العقائد لان أساسيته لها بواسطة أساسية جزئه الذي هو العقائد للكتاب والعقائد انما تكون أساساً للكتاب بحسب ذاتها فتكون أساسية الكلام أيضاً للكتاب بحسب ذات الكلام فتكون أساسية الكلام للعقائد أيضاً بحسب (١) ذات الكلام * والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد أي من حيث اعتداد العقائد فتكون أساسية للكلام أيضا بحسب اعتداد الكلام فالمراد من المقدمة الثانية ان الكتاب أساس الكلام من حيث اعتداد الكلام فحاصل القياس من الشكل الاول ان الكتاب أساس اعتداد الكلام وذات الكلام أساس العقائد فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون الكتاب أساسا لاساسها أي لاساس العقائد أعنى باساس العقائد الكلام من حيث هو أي أساس العقائد أساس أي أساس للعقائد لان الكلام من حيث ذاته أساس للعقائد والكتاب لايكون أساسا للكلام باعتبار تقييد الكلام بهذه الحيثية وهي حيثية ذاته بل باعتبار تقييده بحيثية اعتداده فحاصل قوله فلا يكون أساسا لاساسها من حيث هو أساس لان الحد الاوسط غير مكرر في الحقيقة لانه في كل من المقدمتين مقيد بحيثية مغايرة للحيثية الاخرى التي قيد بها في المقدمة الاخري فلا وجه لما قاله المحشي في وجه التأمل بقوله وفيه ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب الخ لان الحد الاوسط يجب تكرره ظاهرا وحقيقة حتى ينتج القياس ولقد أطنبنا الكلام ليتضح المرام ولئلا تستر الشمس خلف الغمام ﴿ قال الخيالي أدلتها التفصيلية ﴾ وأما أدلتها الاجمالية فلا تتوقف على هذا العلم لان الدليل الاجمالي في مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث هو التغير فقط وهو لايحتاج الى معرفة أحوال القياس والحاصل ان الدليل الاجمالي مفرد وهو الحد الاوسط في القياس الاقتراني والاستثناء في القياس الاستثنائي ومعرفة المفرد لايحتاج الى معرفة أحوال القياس وكذا الاستدلال به على طريق الاجمال لايحتاج الى معرفة أحوال القياس

---

(١) لان أساسية الكلام للعقائد بالواسطة وحاصله ان الكلام من حيث ذاته أساس للكتاب والكتاب أساس للعقائد ينتج ان الكلام بحسب ذاته أساس للعقائد (منه)

ثم اعلم ان أساسية الادلة التفصيلية للعقائد بحسب ذاتها أي ذات العقائد كما ان أساسية الكتاب والسنة لها بحسب اعتدادها ففي كل احتمال تقييد العقائد بالكتاب والسنة والادلة التفصيلية جميعا وتقييد العقائد بحيثية اعتدادها وذاتها جميعا والثاني ان يبقي أساس العقائد على اطلاقه بان يراد منه أحد الاحتمالين اللذين ذكرهما الخيالي من غير ان يعين شيئا منهما ويحمل العقائد على الاعم من حيثية اعتدادها وذاتها ﴿ قال الخيالي أي علم يعرف به ذلك ﴾ أفاد بذلك ان العلم بمعنى المسائل لكن يحتمل ان يكون بمعنى الادراك وبمعنى الملكة أيضا وكان ماسيأتي من الشارح من قوله يشمل من هذا الفن الخ يناسب ان يراد من الفن المعلومات لان ما يشمل المختصر انما هو من المعلومات لا الادراكات والملكات فلذلك حمل العلم هنا على معنى المعلومات ﴿ قال الخيالي فالمراد هو المعنى الاضافي الخ ﴾ هذا جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال على وجهين الاول ان قوله الموسوم بالكلام غير مناسب لانه يشعر بان لا يكون ماسبق من قوله علم التوحيد والصفات وسما للعلم بقرينة المقابلة والمشعور به باطل لان ماسبق وسم أيضا للعلم وما يشعر بالباطل فهو غير مناسب في أصل الجواب على انا لا نسلم ان المشعور به باطل لجواز ان يراد مما سبق المعنى الاضافي لا المعنى اللقبي ولو سلم فلا نسلم الاشعار لجواز ان يكون نسبة الوسم الى الكلام لكونه أشهر فيراد من قوله الموسوم بالكلام انه كذلك في الاشهر فلا يشعر الا ان ماسبق ليس بوسم في الاشهر لانه ليس بوسم مطلقا والثاني ان قوله الموسوم بالكلام مستغنى عنه لانه قد تقدم قبله الوسم الاخر وكلما كان كذلك فهو مستغنى عنه فحصل الجواب حينئذ انا لا نسلم التقدم المذكور لجواز ان يراد منه المعنى العلمي ولو سلم لكن لا نسلم أنه مستغني عنه لجواز ان يكون ذكره لكونه أشهر فيكون بمنزلة عطف البيان ويفيد زيادة التوضيح ﴿ قال الشارح نجم الملة والدين ﴾ شبه الملة والدين بالفلك في العلو والعظمة استعارة بالكناية بقرينة نسبة النجم اليهما وأراد من النجم عمر النسفي استعارة تحقيقية وجوز صاحب الكشاف كون القرينة استعارة تحقيقية كما في قوله تعالى (ينقضون عهد الله) حيث استعير الحبل للعهد على سبيل الكناية والنقض لابطاله صرح به في المطول ورسالة الاستعارة (فان قلت) ذكر المشبه هنا وهو الامام مانع من كون (أعني) النجم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر في المطول (قلت) نقل عن الشيخ عبد القاهر هناك ان ما ذكر فيه المشبه ان لم يحسن دخول شئ من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لغموض تقدير اداة التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لا تلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض وشمس لا تغيب فانه لا يحسن دخول الكاف ونحوه في شئ من الامثلة الا بتغيير صورته نحو هو كالبدر الا انه يسكن الارض وكالشمس الا انها لا تغيب أقول وما نحن فيه من هذا القبيل لان الملة والدين لا يلائم المشبه به فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير صورته بان يقال هو كالنجم الا انه في الملة والدين لا في السماء تأمل ﴿ قال الخيالي هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار ﴾ ومن فوائد هذا البيان ان مصحح العطف هو التغاير الاعتباري اذ لا بد للعطف من التغاير (قوله قال العلامة التفتازاني الخ) ههنا ثلث نسخ الاولى الدين والجزاء والطاعة والملة أعني الطريقة الخ والثانية الدين وهو الجزاء الخ والثالثة الدين أعني الجزاء الخ ومفاد النسختين الاخيرتين واحد فعلى النسخة الاولى انغرض من نقله انه يشعر باتحاد الدين والملة ذاتا واعتبارا خلافا لما ذكره الخيالي وانه يفيد وقوع اضافة الملة الى الثلاثة خلاف ما ذكره الدامغاني وتدفع المخالفة الاولى بانه لا يلزم من عدم التعرض للاختلاف والاعتبار عدمه في الواقع ودفع المخالفة الثانية بعض الافاضل بان اللازم من كلام التفتازاني ليس الا ان المعنى المذكور المعبر عنه بالاسماء المذكورة يضاف الى الثلاثة ولا يلزم من ذلك ان تصح اضافة ذلك المعنى معبرا عنه بالملة اليهم أقول في توجيهه تعسف اذ ضمير يضاف راجع الى الامور الاربعة المتحدة في المسمى والاضافة وان سلم انها صفة للمسمى الا ان الظاهر أن يكون المراد اضافته بواسطة هذه الاسماء المعبر عنه بها هنا وأما على النسختين الاخيرتين فالملة اما عطف على الدين

ولا يفهم من العبارة فالقوة في جانب الاعتراض ولعله لهذا امر بالتأمل (قوله ادلتها التفصيلية) مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث كذا نقل عنه (قوله جزء منه) أي من هذا العلم وهو الكلام (قوله اشارة الى فائدة من فوائده) نقل عنه لا ان فائدته منحصرة فيه على ماصرحوا به (قوله هما متحدان بالذات) قال العلامة الفاضل التفتازاني في شرح تلخيص الجامع الدين

أو على الطاعة فعلى الاول ضمير يضاف راجع الى الدين والملة على طريق البدل. فالغرض من نقله أنه يفيد ان الدين والملة مختلفان بالذات خلاف ماذكره الخيالي وان الملة تضاف الى الثلاثة خلاف ماذكره الدامغاني وعلى الثاني لا يفيد المغايرة الذاتية بل الاتحاد الذاتي كما ذكره الخيالي لكنه ساكت عن المغايرة الاعتبارية التي ذكرها ولا يكون فيه مخالفة لما ذكره الدامغاني. لانه لا يفيد الا اضافة الدين الي الثلاثة لان ضمير يضاف راجع الى الدين حينئذ وقول التفتازاني لتدينهم وانقيادهم له يشعر بالنسختين الاخيرتين وعطف الملة على الطاعة تأمل حق التأمل * ولقائل ان يقول الملة ان كانت عطفا على الدين فالجزاء كيف ظهر من النبي عليه السلام وان الامة كيف انقادوا له وان الطاعة كيف صدرت من الله وان الامة كيف انقادوا لها بل هي عين الانقياد حينئذ وان كان المراد منها الطريقة الثابتة مجازا لغويا ففي التعبير ركاكة ظاهرة فالظاهر حينئذ النسخة الاولى ويمكن الجواب بالتكلفات البعيدة باختيار الشق الاول فتدبر (قوله ولا الى آحاد الامة) رأيت في بعض الاطراف فيه ان الملة كالدين تضاف الى الامة كما يقال ملة النصارى كذا وملة اليهود كذا أقول الذي نفاه الدامغاني الاضافة الي آحاد الامة كان يقال ملة زيد وعمرو كما مثله به كذلك في بعض منهوات الخيالي وما ذكر في بعض الاطراف هو الاضافة الى جميع الامة وهو ليس بنفي ولا يلزم نفيه مما نفاه الدامغاني ﴿ قال الخيالي سميت بها لسلامة أهلها الخ ﴾ فالسلام في الوجه الاول بمعني السلامة وفي الثاني بمعنى القول المخصوص وفي الثالث ظاهر ولفظ الواو في الموضعين بمعنى أو لان السلام لا يراد به الا واحد من هذه المعاني لعدم جواز ارادة المعاني المتعددة بلفظ واحد وعموم المجاز بان يراد ما يطلق عليه لفظ السلام لا يصار اليه بلا صارف عن الحقيقة ﴿ قال الخيالي ولان السلام من أسماء الله تعالى ﴾ وجه ثالث للتسمية . (٣٥) . بالاضافة لان السلام اذا كان من أسمائه تعالى فالجنة انتسابها اليه تعالى بلا خفاء فتصح الاضافة وقوله فاضيفت خارج عنه بلا بيان لفائدة الاضافة (فان قلت) لم لم يذكر فائدة الاضافة في الوجهين الاولين وهي التخصيص (قلت) لظهورها بخلاف الاضافة اليه تعالى لان المفهوم من اضافة الدار الى شيء كونها مختصة به لاعتبار معني الاضافة فيها ولما لم يتصور اختصاصها اياه تعالى علم ان الاضافة للمخلوقية فلا تظهر حينئذ للاضافة فائدة مشهورة وهي التخصيص لان كل دار بل كل شيء مخلوق له تعالى لانه تعالى خالق كل شيء فلا تخصيص فبين أنه التشريف (فان قلت) التشريف اظهار الشرف والانتساب اليه تعالى بالمخلوقية الذي تفيده الاضافة ليس بشرف مخصوص فلا يناسب ان يقصد (قلت) لعل الاضافة بمعونة المقام تفيد الانتساب اليه تعالى لكونها معتبرة ومعظمة عنده تعالى ﴿ قال الخيالي ومعنى هذا الاسم ﴾ لما لم يكن لخصوص اسم السلام مدخل في التشريف بل مدار التشريف الاضافة اليه تعالى بواسطة أي اسم كان أراد ان يبين فائدة خصوص اسم السلام ﴿ قال الخيالي منه وبه السلامة ﴾ الباء للسببية وما لهما واحد والمراد تفسير العبارة (فان قلت) أليس يجوز ان تكون الباء للملابسة بمعنى ان السلامة عن النقائص في ذاته وصفاته وافعاله ملابس مع أحد معاني السلام اسما له تعالى (قلت) نعم الا ان هذه العبارة عين عبارة المواقف حيث قال السلام أي ذو السلامة عن النقائص فصفة سلبية وقيل منه وبه السلامة فعلية انتهى * ولا يخفي ان هذا يقتضي ان تكون الباء في به سببية على ان شارح المواقف قال في تفسير منه وبه السلامة اي المعطي للسلامة ﴿ قال الخيالي فوجه تخصيص هذا الاسم ظاهر ﴾ نقل عنه وجه الظهور المناسبة بينهما لان معنى هذا الاسم الذي منه وبه السلامة فاهل الجنة سالمون من كل ألم وآفة ونحوهما ولاجل هذا اضافها الى هذا الاسم دون غيره انتهى * اقول ان حاصل وجه التخصيص هو المناسبة وفيه نظر لان كون معني السلام ذا السلامة عن النقائص انسب من هذا المعنى مع انه المذكور اولا في المواقف فلا وجه لعدم ذكره هنا ووجه انسبيته ان السلام حينئذ صفته تعالى كما ان السلامة صفة أهل الجنة (فان قلت) المعنى المذكور

اعنى الجزاء والطاعة والملة اعنى الطريقة الثابتة من النبي عليه السلام المفسرة بوضع الهي سائق الى الخيرات الحقيقية والسعادات الابدية يضاف الى الله تعالى لصدوره عنه والى النبي عليه السلام لظهوره منه والى الامة لتدينهم به وانقيادهم له * وقال الفاضل الدامغاني في شرح ديباجة المنهاج ان الفرق بين الملة والدين ان الملة لا تضاف الا الى النبي عليه السلام الذي يسند اليه نحو (اتبعوا ملة ابراهيم) ولا يسند الى الله تعالى ولا الى آحاد الامة بخلاف الدين تأمل (قوله لكونه اشهر) فيكون بمنزلة عطف البيان (قوله وطى

انسب من جهة أن البلاغة حينئذ بمعنى واحد في المضاف والمضاف اليه بخلاف المذكور اولا في المواقف فان سلامة المضاف اليه حينئذ عن النقائص وسلامة المضاف عن الآلام والآفات ونحوهما لا عن النقائص (قلت) غاية الامر ان في كل من المعنيين جهة مناسبة فاسبب ترك المذكور اولا وتخصيص ما ذكر بالذكر ولو كان وجه تخصيص هذا الاسم هو الاشعار بان اهل الجنة سالمون عن الآفات لم يرد النظر المذكور فتامل ووجه الاشعار العرف والعادة فان من كان موصوفا بصفة يظهر اثر صفته في داره غالبا اي سكان داره تكون متعلق اثر تلك الصفة (قوله فذكر اللازم واراد الملزوم) مبنى على ما ذكره البعض من ان الانتقال في الكناية من الملزوم الى اللازم وفي المجاز بالعكس لكن هذا مردود بان اللازم ما لم يكن ملزوما بنفسه وهو اللازم المساوي او بانضمام قرينة (١) وهو اللازم العام الذي اقتضت القرينة اختصاصه بملزومه المطلوب لم ينتقل منه الى الملزوم لان اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم ولا دلالة للعام على الخاص فالانتقال في كل من الكناية والمجاز من الملزوم الى اللازم الا ان يراد من اللازم التابع والرديف كطول النجاد ومن الملزوم المتبوع والمردوف كطول القامة وتمام البحث في المطول (قوله طاويا الكشح) اى كشح الطاوي وهو في المقال قال بعض الافاضل بناء على أن الاضافة بمعنى في وفيه تامل فتامل انتهى * وجه التأمل ان المقال ليس ظرفا للكشح الطاوي ويمكن التوجيه بانه مكان اعتباري (قوله ويجوز ان يكون الكلام الخ) عطف على الملخص من قوله وذلك لان المعرض الخ وتقديره ان طي الكشح اذا كان كناية عن الاعراض يجوز ان يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة بان يكون اضافة الكشح الى المقال بمعنى في على ان يكون الكشح للطاوى لا للمقال ويجوز ان يكون من قبيل الاستعارة بان تكون اضافة الكشح الى المقال لامية على ان يكون الكشح للمقال لا للطاوى (قوله وحاصله الاعراض في المقال عن الاطالة الخ) اى اعراض الطاوى وهذا الحاصل بطريق الكناية وتقديرها ان طي كشح المقال لازم لجعل المقال معرضا فهو كناية عنه ثم ان جعل المقال معرضا لازم لاعراض الطاوى لان من أعرض عن شيء يجعل غيره معرضا عنه فهو كناية فالانتقال حينئذ الى المطلوب بواسطة كما

> الكشح) كناية عن الاعراض وذلك لان المعرض عن الشيء والمحترز عنه يطوي عنه كشحه فذكر اللازم وأراد الملزوم والمعنى طاويا الكشح في المقال عن الاطالة أى معرضاً في مقالي عنها ويجوز ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة مخيلة ومرشحة وتوجيهها ان يقال شبه في نفسه المقال بماله كشح فاثبت له الكشح تخييلا ورشحه بطي الكشح وحاصله الاعراض في المقال عن

في كثير الرماد كناية عن المضياف فانه ينتقل من كثرة الرماد الى كثرة احراق الحطب تحت القدر ومنها الى كثرة الطبائخ ومنها الى كثرة الاكلة ومنها الى كثرة الضيفان ومنها الى المطلوب وهو المضياف (الاطالة) (قال الشارح عن الاطالة والاملال) قال العصام والظاهر انه اراد بالاملال ما هو لازم الاطالة والارجح ان يحمل على الاملال الذى يلزم الايجاز المخل بحيث لا يفهم المعنى أقول وجه الارجحية حسن المقابلة للاطالة لانه حينئذ لازم ضده وفيه نظر لانه سيذكر التجافي عن الاخلال فيكون بمنزلة التكرار واما الاطناب فهو ليس عين الاطالة لانها الزيادة لا لفائدة بخلاف الاطناب على ما ذكر في المعاني ❊ قال الخيالي مجموعهما بدل الخ ❊ باعتبار سبق العطف على الابدال ولم يجعل الاطناب بدل البعض والابدال عطفاً عليه كما جعله العصام مع انه سالم عن السؤال ومستغن عن الجواب الآتي لان البدل مقصود بالنسبة الى الطرفين لا بالنسبة الى الطرف الواحد الذى هو الاطناب وليس الطرف الآخر مقصوداً ثم اذا عطف الاخلال عليه والعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم ان الاخلال مقصود ايضا ففي الكلام تناقض وان اريد بدل الكل من الكل بقرينة جعله محتملا للبيان اى عطف البيان لان ما هو محتمل لعطف البيان هو بدل الكل من الكل فقط واعلم ان التعبير عن المقصود اما ان يكون بلفظ مساو له اولا والاول هو الاقتصاد والثاني إما ان يكون ناقصاً عنه او زائدا عليه والناقص إما ان يكون وافيا أولا والاول الايجاز والثاني الاخلال والزائد إما ان يكون لفائدة اولا والاول الاطناب والثاني ان كان الزائد متعينا فهو الحشو والا فهو التطويل فللاقتصاد خمسة اطراف ثم اعلم ان المضاف الى المعرف بلام التعريف قد يقصد به فرد مخصوص او افراد مخصوصة

---

(١) مثال ما كان ملزوما بانضمام قرينة طول النجاد فانه اعم من ان يكون لطول القامة اولا وبقرينة المدح اختص بما يكون لطول القامة .

وقد يقصد به الجنس اما من حيث هو كذلك واما من حيث وجوده في ضمن جميع افراده او ضمن بعضها كما صرح به السيد الشريف في حاشية المطول في بحث تعريف المسند فاذا حمل اضافة الطرفين الى الاقتصاد على العهد الذهني فالمذكور بعده بدل الكل من الكل وان حمل على الاستغراق فبدل البعض من الكل وحقق في التلويح ان الاستغراق راجع على العهد الذهني في لام التعريف اقول فيقاس عليه الاضافة مع ان الظاهر ان المراد من الطرفين طرف الزيادة والنقصان مطلقاً فالزيادة احتمالا له طرف واحد وكذا النقصان فبدل البعض من الكل ارجح هنا ﴿ قال الخيالي ويجوز رفعهما على انها خبر مبتدأ محذوف ﴾ اى هما الاطناب والاخلال فالخبر مجموعهما وما ورد على السابق يرد هنا ايضا ويجاب بمثل الجواب السابق ﴿ قال الشارح والمسؤل نيل العصمة ﴾ قوله نيل في بعض النسخ بلا لام وهو الظاهر لانه حينئذ مفعول قائم مقام الفاعل للمسؤل وفى بعضها باللام وهو مشكل لان السؤال لايتعدى الي متعلقه باللام فلا يقال مثلا سئلت زيدا للمال ويمكن ان يكون مفعول السؤال ضميرا راجعا الي سبيل الرشاد لكنه ركيك ﴿ قال الخيالي رد الشارح في بعض كتبه الخ ﴾ حاصل الردان هذا العطف باطل لانه اما على الجملة الاولى او على حسبي فقط وكلاهما باطلان لانهما من قبيل عطف الانشاء على الاخبار وهو باطل اما ان يكون من هذا القبيل فظاهر واما كون الثانى كذلك فلانه انما يصح بتأويل حسبي يحسبني واذا كان كذلك فهو من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فالايراد ان الاولان مما ذكره الخيالي وبعض الفضلاء منع لكون الاول من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما الثانى مما ذكره الخيالي فمنع لبطلان كونه من ذلك القبيل واما الثانى مما ذكره بعض الفضلاء فمنع لبطلان كون الثاني من ذلك القبيل وقوله فيدل نرق من بعض الفضلاء من منع (٢٧) الاستدلال على خلاف المقدمة الممنوعة او على السند ولهذا اورد عليه الخيالي المنعين الآتيين وقوله اذ لامجال الى قوله وقلنا اسم الوكيل من منهوات بعض الفضلاء لا من اصل حاشيته ﴿ قال الخيالي بان الجملة الثانية انشائية الخ ﴾ ان قلت الانشاء لايحتمل الصدق والكذب ومثل نعم الرجل زيد [ا] صادق ان كان زيد موصوفا بالصفات الحميدة او كاذب ان كان بخلافه قلت هذا من المتصعبات علي ولم ار بيانا يكشف القناع هنا لكن اقول يغلي ان معني نعم الرجل زيد الاخبار باتصاف زيد بصفة حميدة مطلقا وانك بهذا الاخبار قد انشأت لزيد مدحا اى انك مدحته بالمدح العام ووصفته بالجميل المطلق وليس الغرض من هذا القول الاخبار بل المدح كما ان الغرض من قول الشاعر (هو اى مع الركب اليمانين مصعد) اظهار الحزن لا الاخبار ولا شك ان المدح واظهار الحزن لايحتمل الصدق والكذب ثم ان الشارح صرح في المطول في بحث المجاز المركب ان قصد اظهار الحزن من البيت مجاز واقول المعني المجازي على مايفهم من كلماتهم هو المعني اللازم للمعنى الموضوع له اللفظ ولاشك ان اظهار الحزن لازم للمتكلم بالبيت لا بمعناه الحقيقى الذى هو ذهاب محبوبه بل اللازم له الحزن وكذا المدح الذي هو الوصف بالجميل لازم للمتكلم بقولك نعم الرجل زيد لا بمعناه الا ان يقال معنى الكلام الخبري الاخبار بمضمونه كما صرح به حسن جلبي (قوله يعني على تقدير نعم الوكيل هو) يريد ان مبني الانشائية هذا التقدير فقط لا تقدير المخصوص مقدما ولما كان لقائل ان يقول مبني الانشائية هذا التقدير فقط لاتقدير المخصوص أصلا بان يكون الضمير المذكور فى وهو حسبي مخصوصاً كما يحتمل ماذكره فالتخصيص بالذكر ليس بجيد اردفه بقوله بناء على ان المخصوص محذوف يعنى ان تخصيص مبني الانشائية بهذا التقدير بعد اعتبار كون المخصوص محذوفا وابتناء الكلام عليه فما ذكرته من الاحتمال خارج عن المقسم الذى بنى الكلام عليه وانما بنى الكلام على حذف المخصوص لان هذا الحكم بالانشائية على تقدير العطف على مجموعه وهو حسبي فلا يكون الضمير المذكور مخصوصا والمخصوص لابد منه فلا بد

الاطالة أيضاً (قوله ولما تعدد المتبوع الخ) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما كان البدل أو البيان هو المجموع وجب ان يجري الاعراب في آخره لا في آخر كل منهما لانه ليس ببدل ولا بيان فاجاب بما سمعت فصار كانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقبه بتابعه (قوله بان الجملة الثانية انشائية) يعني على تقدير نعم الوكيل هو بناء على ان المخصوص محذوف (١) كما في قوله تعالى نعم العبد فيكون

(١) وقد يحذف المخصوص بالمدح اذا دلت عليه قرينة كقوله تعالى نعم العبد اي نعم العبد ايوب يدل عليه سياق الآية منه

من الحذف وقوله يعني على تقدير يان لمبنى الانشائية على تقدير العطف على مجموع وهو حسبي (قوله سوى حذف المخصوص) فيه ان فيه تـكلفا آخر وهو تقدير مقول ليصح كون الانشاء خبرا الا ان يراد بلا تـكلف كائن في التركيب الثاني ولما كان في التقدير الثاني اجمال وتفصيل وكان حذف المبتدأ شايعاً بخلاف حذف مقول حمل الكلام عليه واعترض على العطف (قوله يرد الاشكال في عطفه الخ)

لو أريد من الجملة الاولى حسبي فقط باعتبار التضمن المذكور على ان يكون هـذا الأيراد على الرد الثاني لا يرد هذا الاشكال ثم قال الخيالي لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر ثم قيل وجه الظهور ان ياء المتكلم دال على ان المراد منه انشاء التوكل أقول وجه دلالة ياء المتكلم عليه ان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم لان كفايته تعالى لكل أحد لو كان واجباً أو ممكناً قطعياً لما علقها على التوكل في قوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كان للدعاء بالكفاية معنى كما في قولك اللهم اكفني فيما همت فاذا كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه وأما اذا كان الكفاية مجرداً عن ياء المتكلم فالاخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفاته الفعلية كالغضب فانه على الاطلاق صفة له تعالى لكن غضبه تعالى لواحد بعينه غير معلوم (قوله وشرطه المناسبة بين القصتين الخ) نقل عنه والقصتان في الآية هنا متلبستان (المتقابلتين) بالتضاد انتهى يعني ان الجامع كون احدهما وصف ثواب للمؤمنين والآخر وصف عقاب الكافرين والجامع في الآية الثانية التماثل وهو كون كل واحد منهما صفتين متقابلتين له تعالى وفيما نحن فيه التماثل أيضاً وهو كون كل منهما وصف مدحه تعالى او التضاد لان الاول مدح خاص والثاني مدح عام والخاص ضد العام بحسب المفهوم

من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية كذا نقل عنه اعلم ان في اعراب المخصوص وجهين احدهما ان يكون مرفوعا بالابتداء وتكون الجملة الانشائية التي قبله خبره والثاني ان يكون مرفوعا بانه خبر المبتدأ المحذوف على تقدير السؤال كما قرر في كتب النحو فيكون ما نحن فيه من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية انما هو على التقدير الثاني وأما على الاول فمن عطف الاسمية الاخبارية على مثلها بلا تكلف سوى حذف المخصوص (قوله انشاء التوكل) فيه انه حينئذ يرد الاشكال (١) في عطفه على ما عطف عليه لانه أخبار جزما (قوله وأيضاً يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة) فيه نظر (٢) اذ يعتبر في عطف القصة على القصة التعدد في المعطوف والمعطوف عليه ولا تعدد ههنا قال السيد الشريف قدس سره في شرح المفتاح نقلا عن الكشاف وقصة المنافقين الى آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما يعطف الجملة على الجملة (٣) فقال السيد الشريف وقال صاحب الكشاف في موضع آخر ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر والنهي حتى يطلب له مشاكل من امر أو نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين يعني أنه ليس من عطف الجملة على الجملة ليطلب هناك مناسبة الثانية مع الاولى بل من عطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر فالمقصود بالعطف هو المجموع وشرطه المناسبة بين القصتين فكلما كانت المناسبة بينهما أقوى كان العطف أحسن ولا تشترط المناسبة بين جمل القصتين وقد حققه بعضهم بانه نظير ما قال في عطف المفرد على المفرد (٤) في مثل قوله تعالى (هو الاول والآخر والظاهر والباطن) من ان الواو الثانية تعطف مجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع الاوليين

(١) قيل هـذا الاشكال مدفوع لان وهو حسبي خبر بحسب الظاهر فعطفه على ما قبله بهذا الاعتبار وانشاء بحسب الحقيقة وعطف الانشاء عليه بهذا الاعتبار فتفهم (منه)

(٢) أجيب عن هذا بان قوله وهو حسبي فيه حالتان الاولى ان يكون اخباريا بالنظر الى لفظه والثانية ان يكون انشائياً بالنظر الى معناه وبالوجه الاول يعطف على ما قبله وهو والله الهادي وبالوجه الثاني يعطف على ما بعده وهو قوله ونعم الوكيل الخ فلا يرد الاشكال المذكور (منه)

(٣) يعني ان قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الى الآيات الثلاثة عشر معطوف على قوله ان الذين كفروا سواء عليهم الى آخر الآيتين (منه)

(٤) لان عاطف القصة على القصة يعطف متعدداً على متعدد بخلاف عاطف المفردات والجمل (منه)

(قوله لو عطفت الظاهر وحده الخ) فان قلت اذا لم يكن في عطف واحد من الاخريين على واحد من الاولين تناسب فكيف يوجد التناسب في عطف المجموع على المجموع قلت لعل السر فيه انك لو عطفت واحداً من الظاهر والباطن على واحد من الاول والآخر فانما تعطفه باعتبار معناه الخاص الذي ليس بمناسب للمعطوف عليه وأما اذا عطفت مجموع الظاهر والباطن على مجموع الاول والآخر فانما تعطفه باعتبار معنى يصدق على المجموع ككونهما صفتين متقابلتين ولا يعتبر مفهوم كل منهما اذ ليس المعطوف كلا منهما فالمعطوف بهذا الاعتبار يناسب المعطوف عليه فيجوز وقس عليه عطف القصة على القصة (قوله اعلم ان المخصوص الخ) حاصله ان صاحب هذا الرد اما ان يختار هذا الوجه أو الوجه الآخر وعلى الاول لا حاجة في الجواب الى هذا التقدير بل مجرد اختيار هذا الوجه يكفي جوابا وأما على الثاني فالتقدير المذكور حاجة لكن هذا الوجه (١) محتاج الى تقدير مبتدأ محذوف على ان يكون المخصوص جواب سؤال مقدر فهو تكلف لا يناسب اختياره تقوله فيحتاج الى التقدير على معنيين أحدهم انه يحتاج الى التقدير المذكور فلا كلام فيه والآخر انه يحتاج الى تقدير مبتدأ محذوف ليكون المخصوص خبره فيكون تكلفاً فلا يناسب اختياره وحمل الكلام عليه (٢٩) وان كان فيه الى التقدير المذكور

المتقابلتين لانك لو عطفت الظاهر وحده على واحد من الاولين لم يكن هناك تناسب فكما صح في المفردات ذلك صح في الجمل بان يكون الواو لعطف قصة أي مجموع جمل على قصة اخرى أي مجموع جمل مثلها بل هذا بالجواز اولى (١) (قوله أي وهو نعم الوكيل) على معنى وهو مقول في حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور (٢) فيكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية اعلم ان المخصوص في قوله نعم الوكيل محذوف مقدر بعد الفاعل مبتدأ لما قبله على أحد الوجهين فلا وجه الى تقدير مبتدأ قبله اللهم الا ان يقصد المناسبة في التقديم والتأخير أيضاً وأما على الوجه الآخر وهو كون المخصوص خبر المبتدأ المحذوف فيحتاج الى التقدير فاعرفه (قوله نيا له محل من الاعراب) أي فيجوز ان يكون معطوفا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني الذي هو خبر المبتدأ فهذا رد لثاني وجهي الشارح كما ان الاول رد لاول وجهيه لكن لا حاجة في عطفه على حسبي الى اعتبار تضمنه (٣) معنى يحسبني لان الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع

(١) لان عطف الجملة على الجملة بعطف متعدداً على متعدد بخلاف عطف المفرد على المفرد (منه)

(٢) وأما على غير المشهور فيكون الانشاء بنفسه خبراً من غير ارادة معنى الانشائية بل بارادة معنى مناسب للمقام ومثل ذلك كثير في الكلام يجده من يطلبه تأمل (منه)

(٣) اذ لا نزاع لاحد في جواز قولنا زيد جاهل وابوه عالم عطف الجملة على الخبر دون الجملة (منه)

حاجة ولعل الأمر بالمعرفة لهذا (قوله محذوف) أي على تقدير العطف على مجموع وهو حسبي اذ على تقدير العطف على حسبي فالمخصوص هو الضمير المتقدم كما صرح به في المطول (قوله مقدر بعد الفاعل) أي يناسب ذلك هنا ليوافق الاستعمال الغالب والا فيجوز تقدير المخصوص مقدما لجواز تقدمه لما صرح به صاحب المفتاح وغيره في قولنا زيد نعم الرجل كما في المطول

فقوله فلا حاجة الى تقدير مبتدأ قبله أي قبل نعم الوكيل ان اراد انه لا حاجة اليه مع التقدير المذكور واختيار احد الوجهين فالمراد انه لا حاجة الى نفس هذا التقدير وانما قال لا حاجة مع ان الشيء الواحد لا يكون خبرا لمبتدئين اما اكتفاء به واما لانه يجوز ان يكون المخصوص مبتدأ وما قبله خبره ثم تكون الجملة خبرا للمبتدأ المقدر قبلها وان تضمن الكلام حينئذ الحشو وان اراد انه لا حاجة اليه بدون التقدير المذكور فالمراد انه لا حاجة الى قبلية التقدير أي لا حاجة الى جعل التقدير على خلاف السبيل الغالب وقوله اللهم الا ان يقصد الخ يؤيد الاحتمال الثاني لان الحشو لا يرتكب لقصد المناسبة وكذا الكلام في قوله فيحتاج الى تقدير الخ كان معناه الى تقدير مبتدأ قبله لان الاحتياج حينئذ وان كان لتصحيح العطف فالحشو كيف يرتكب له ﴿قال الخيالي ثم قال وأيضاً الخ ﴾ انما أورد كلمة التراخي لان بين هذا القول من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام آخر حاصله منع الاحتياج الى تضمين حسبي معنى يحسبني ﴿قال الخيالي وبدل عليه قطعاً الخ ﴾ أقول ما دام في الآية احتمال كون الواو من المحكي وإن كان مبنياً على التأويل البعيد كيف يدل على المطلوب قطعا تأمل

(١) (قوله لكن هذا الوجه محتاج الخ) هذا من جملة الحاصل ان أخذ المعنى الثاني من المعنيين الآتيين وخارج عنه ان أخذ المعنى الاول (منه)

(قوله اذ كل واحدة من جملة حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل الخ) هكذا فى كثير من النسخ والصواب ترك الواو فى قوله ونعم الوكيل لان مقول قالوا نعم الوكيل بدون الواو من المحكي وهذا ظاهر وقد ادعى بعض الفضلاء انه من الحكاية فيلزم خلاف المفروض ﴿ قال الخيالي فيما نقله بعض الفضلاء لحسن قولنا زيد أبوه عالم وما أجهله ﴾ يرد عليه ان هـذا المثال اما مصنوع أو ثابت من الفصحاء وعلى الاول لايصح الاستدلال به على المطلوب ولا حاجة الى الاستدلال بالآية وبيان العموم به ﴿ قال الخيالي يحتمل ان تكون الآية الخ ﴾ وفيه احتمالان آخران وهما ان تكون الجملة الثانية عطفا على مجموع قوله قالوا حسبنا الله اما بتقدير الواو فى قالوا في المعطوف بقرينة المعطوف عليه على قياس ماقاله بعض الفضلاء فى الرد الاول قالوا وحينئذ من الحكاية لا من المحكي ثم ان على هذين الاحتمالين يبطل أصل الاستدلال ﴿ قال الخيالي بتقدير المبتدأ فى المعطوف ﴾ يعني تقديره مؤخراً ليناسب المعطوف عليه والمبتدأ المؤخر في المعطوف عليه قرينة عليه فلاوجه لانكار قرينة بتقدير المبتدأ هنا (قوله اذ لايوجد بين الاخبار بان الخ) فيه ان الاولى إخبار بان الله أنعم عليهم الكفاية والثانية بانهم حمدوه بهذا القول والنعمة سبب الحمد والسبب والمسبب من المتضايفين بين الجملتين تقابل التضايف وهو مناسبة معتبرة عند أهل المعاني والحق ان بعد ماعدّه بعض الفضلاء بعيداً انما هو بحسب اللفظ لعدم القرينة القوية لتقدير قلنا بخلاف تقدير المبتدأ فان المبتدأ أيضاً في المعطوف عليه قرينة عليه فما قاله الخيالي جيد (قوله وهذا البعد موجود في تقدير المبتدأ الخ) اعلم ان صاحب التلخيص قال والجامع بينهما أي بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند إليهما والمسندين جيعاً فقوله قلنا نعم الوكيل مغاير للجملة الاولى فى المسند اليه والمسند جيعاً فيحتاج حينئذ الى تكلف اعتبار الجامع فى الموضعين وأما قوله وهو مقول فى حقه نعم الوكيل فتحد مع الجملة الاولى فى المسند اليه ومغاير لها فى المسند فقط فيحتاج حينئذ الى تكلف اعتبار الجامع فى موضع واحد والحاصل ان انتفاء المناسبة بين الاخبارين المذكورين من جهتين بخلاف تقدير المبتدأ فكيف يصح قول المحشي وهذا

المفردات فيجوز عطفها على المفردات وعكسه كما صرح به الشريف(١) قدس سره فى حاشية المطول (قوله ويدل عليه قطعاً قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) أي على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ كل واحدة من جملة حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل في محل النصب (٢) بانه مقول قالوا وقد عطفت الثانية التي هي جملة انشائية على الاولى التي هي جملة اخبارية ولما كان مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يكون مقول قالوا هو مجموع الجملتين بثبوت الواو بينهما بان يكون المنقول قبل الحكاية هو حسبنا الله ونعم الوكيل لا حسبنا الله نعم الوكيل دفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية أى قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل لا من المحكي إذ لا مجال (٣) للعطف ولما كان هناك مظنة توهم اختصاص هذا الجواز بما بعد القول وحينئذ لا دلالة على المطلوب نفاه بقوله وليس هذا مختصاً الخ (قوله يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف) اعلم ان بعد التأويل الذي عده بعض الفضلاء بعيداً غير ملتفت اليه وهو قولنا وقلنا نعم الوكيل انما هو بحسب المعنى اذ لا يوجد بين الاخبار بان الله تعالى كافيهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة تامة معتد بها يحسن بها التعاطف بينهما وهذا البعد موجود (٤) في تقدير المبتدأ

(١) حيث قال لا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا فى عكسه بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة (منه) (٢) لانها مقول القول في محل النصب على أنه مفعول كذا قاله الرضى (منه)

(٣) وحاصله انه لو كان كذلك فان لم يؤول بذلك التأويل البعيد كان من عطف الانشاء على الاخبار وعدم جوازه مقرر متفق عليه وان أول فهو تأويل بعيد غير ملتفت اليه لا يليق بالكلام المعجز بفصاحته (منه)

(٤) فيه أنه حصر البعد في البعد المعنوي مع أنه غير منحصر فيه اذ يجوز ارادة البعد اللفظي أيضاً والبعد اللفظي فيه تقدير الفعل مع الفاعل اذ هو حذف جزأي الكلام وهو غير شائع بخلاف حذف جزء واحد فانه مشهور فعلى هذا لا يكون البعد الذي فى تقدير المبتدأ بمثابة البعد الذي في تقدير الفعل مع الفاعل مع تساويهما في البعد المعنوي فلا يرد عليه ما أورده عليه من ان هذا البعد موجود في تقدير المبتدأ ولعله لهذا أمر بالتأمل (منه)

البمذ موجود على تقدير المبتدأ أيضاً وأما قوله وهو مؤدى قولهم ان أراد انه عينه فظاهر الفساد وان أراد انه لازمه فلا يلزم من انتفاء الجامع بين الجملتين انتفاؤه بين لازم إحديهما وبين الاخرى (قوله لكن هذا يصلح الزاما الخ) فيه ان اللازم من تصحيحه ذلك كون ذلك التأويل ملتفتاً اليه غير بعيد في كلام المصنفين لامطلقاً ويجوز أن يكون المراد من عدم الالتفات الى التأويل المذكور في الآية عدم الالتفات الى مثله في الكلام الفصيح المعجز لامطلقاً فلا يصح الزام المذكور لعل وجه التأمل هذا (قوله لايجوز ان يكون المقدم ههنا خبراً الخ) يعنى ان حسبنا معرفة لانه مصدر مضاف فلا يكون خبراً بل مبتدأ فلا يجوز عطف نعم الوكيل عليه لان تأويله بحسبي حينئذ غير جائز لان المبتدأ لايكون جملة والكلام مبني على تسليم عدم جواز عطف الجملة على المفرد وأما عطفه على الخبر وهو لفظة الجلالة فغير جائز أيضاً لانه مفرد أيضاً وتأويله بيسمى بالله تعسف (قوله الاضافة في حسبنا ليست محضة) نقل عنه لان حسب بمعنى المحسب واضافته اضافة اسم الفاعل الي مفعوله وهذه الاضافة لفظية فحينئذ يكون الخبر نكرة فيندفع النقل المذكور تأمل انتهى قال بعض الافاضل في وجه التأمل يجوز أن يكون اسم الفاعل بمعنى الاستمرار فتكون معنوية تأمل انتهى وفيه ان اعتراض الخيالي منع فما أورده المحشي ابطال له ثم ما أورده من الجواب منع لذلك الابطال يكفي فيه الجواز فلا يرد عليه منع بعض الافاضل لان الجواز لايدفع الجواز ولعل لهذا أمر بالتأمل ويحتمل ان يكون التأمل اشارة الى ابطال هذا المنع بانه لو كان للاستمرار يلزم أن لايصح قوله تعالى حسبنا الله بحسب التركيب لانه حينئذ تكون اضافة حسبنا معنوية فيفيد التعريف فلا يكون خبراً مقيدما لما عرفت من وجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما ولا يكون مبتدأ أيضاً لان كون الصفة مبتدأ مشروط بأمرين أحدهما وقوعها بعد حرف النفي أو ألف الاستفهام وهو منتف ههنا أيضاً لان اسم الفاعل اذا كان بمعنى الاستمرار لايعمل الرفع والنصب (قوله اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل إخبارا) وأيضاً ليس للمعطوف عليه محل من الاعراب (قوله والعطف على الخبر المتقدم الى آخر القول) فيه من الاضطراب وتكيس الامر ما لايخفى فتأمل (قوله ويكون من عطف الجملة على المفرد) لانه حينئذ يبطل أصل الاستدلال لان الآية حينئذ لاتكون من عطف الانشاء على الاخبار (قوله وأما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال الخ) فيه انه حينئذ يصح أصل الاستدلال لان الآية حينئذ تكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب لكن يبطل طريقه لان الواو من المحكى حينئذ (قوله وكون كل منهما من عطف الخ) من عطف العلة على المعلول لكن ليس بصحيح في نفسه لان الآية حينئذ تكون من قبيل عطف الجملة الانشائية على الاخبارية قطعاً ﴿ قال الخيالي ثم ان حسن المثال المذكور بدون تقدير المبتدأ ممنوع ﴾ شاهد المنع ما ذكر في المعاني وهو ان من محسنات الوصل بعد وجود المصحح تناسب الجملتين في الاسمية والفعلية انتهى فلا وجه لرد هذا المنع بدعوى البداهة في حسن ذلك المثال بدون تقدير المبتدأ ولا لانكار ال...

أيضاً لان المعنى حينئذ وهو مقول في حقه نعم الوكيل وهو مؤدي قولهم وقالوا نعم الوكيل لكن هذا يصلح الزاما عليه (١) حيث صحح به قول المصنف رحمه الله رداً على الشارح تأمل (قوله أو عطفه على الخبر المقدم) أي على المبتدأ وهو حسبنا المقدم على الله * ان قلت لا يجوز ان يكون (٢) المقدم ههنا خبرا لوجوب تقديم المبتدأ على الخبر عند تعريفهما قلت الاضافة في حسبنا ليست محضة (٣) حتى تفيد التعريف ونقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور يعني ان تقدير المبتدأ يبطل دلالته على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخباراً والعطف على الخبر المقدم يبطل طريق كون الواو من الحكاية لا من المحكي ويكون من عطف الجملة على المفرد هنا. اذا لم يعتبر تضمين حسبنا معنى يحسبنا واما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطال أصل الاستدلال وكون كل منهما من عطف الجملة على الجملة اخباريتين (قوله ثم ان حسن المثال الخ)

(١) أي على بعض الافاضل يعني ان هذا الكلام مسلم عندهم فيكون الزاما عليه (منه)

(٢) أي بناء على جواز عطف الجملة على المفرد وبالعكس (منه)

(٣) اذ الحسب بمعني المحسب واضافته اضافة اسم الفاعل الى المفعول وهذه الاضافة لفظية فحينئذ يكون الخبر نكرة فيندفع النظر المذكور تأمل (منه)

على عدم حسنه بدون التقدير ﴿ قال الخيالي نسبة أمر الى آخر الخ ﴾ المراد من النسبة هنا معناها الحقيقي بقرينة مقابلة الادراك وانما حملها المحشي داود على ادرا كما لانها هنالك اسم جزء من تعريف الحكم الذي هو العلم لا المعلوم الذي هو المعرف ههنا بقرينة (١) المقابلة ثم ان الايجاب والسلب يجيء لمعنيين الاول الوقوع واللاوقوع صرح به شارح الشمسية في أوائل التصديقات بقوله وأما وقوع النسبة أولا وقوعها الذي هو الايجاب والسلب انتهي والثاني ادراك الوقوع أو اللاوقوع وهو الايقاع والانتزاع صرح به شارح الشمسية أيضاً فى أوائل التصورات بقوله والايجاب هو ايقاع النسبة والسلب انتزاع النسبة انتهي ولا يخفى ان المراد هنا هو المعنى الاول (قوله وأما عند المتأخرين فهي النسبة التقييدية الخ) فيه انها قد تطلق عندهم على وقوع تلك النسبة أولا وقوعها أيضاً قال شارح الشمسية في أوائل التصديقات (فان قلت) المراد بالنسبة الحكمية إما النسبة التي هى مورد الايجاب والسلب وإما وقوع النسبة أولا وقوعها لذي هو الايجاب والسلب ثم قال المراد الثاني الى آخر ماقال فالاولى ان يقول وأما عند المتأخرين فهي قد تطلق على النسبة التقييدية وقد تطلق على وقوعها ولاوقوعها (قوله الثبوتية) يعني أن هذه النسبة هي ثبوت المحمول للموضوع أعم من الوقوع أي مطابقة ذلك الثبوت لنفس الامر أو اللاوقوع أي عدم مطابقة ذلك الثبوت لنفس

الامر ولولم تكن النسبة التقييدية ثبوتية فى الموجبة والسالبة بل كانت ثبوتية فى الموجبة ولاثبوتية فى السالبة كانت السالبة موجبة أيضاً لان السالبة حينئذ تفيد سلب اللاثبوت فيلزم اثبات الثبوت اذا كان الموضوع موجوداً لان سلب السلب اثبات هكذا يفهم من عماد الشمسية (قوله يشعر بان المراد بالنسبة الخ) وانما قال يشعر لانه يحتمل ان يكون المراد بالنسبة النسبة التقييدية ويكون قوله ايجابا أو سلبا بمعنى ايجابياً أو سلبياً ويكون وجه النسبة كونها مورد الايجاب والسلب (لان) ثم انه يفهم من سوق كلامه ان كلام الخيالي يشعر بان المراد من النسبة ماثبت عند القدماء فقط وليس كذلك بل يحتمل ان يكون المراد منها ماثبت عند المتأخرين وهو الوقوع أو اللاوقوع(٢) أيضاً كما ان النسبة التامة عند المتقدمين هي الوقوع أو اللاوقوع أيضا الا انها عندهم بمعنى وقوع المحمول أولا وقوعه وعند المتأخرين بمعنى وقوع النسبة التقييدية التي أثبتوها أولا وقوعها وانما قلنا يحتمل ذلك لان الايجاب والسلب في كلامه بمعنى الوقوع أو اللاوقوع على ما نبهناك فيما سبق (قوله مبني على ان النسبة هي النسبة الخ) يعني ان بين مقتضى كلامه تنافيا والمراد من النسبة فى قوله مبني على ان النسبة هي النسبة فى التعريف الثاني لكن يلزم منه ان تكون النسبة فى التعريف الاول بهذا المعنى أيضا لان النكرة اذا أعيدت معرفة يكون الثاني عين الاول والحاصل ان النسبة فى الموضعين بمعنى واحد بمقتضى حديث اعادة الشيء معرفة فاذا نظر الى قول المحشى فى التعريف الاول ايجابا أو سلبا يقتضى كون النسبة فى الموضعين بمعنى النسبة التامة الخبرية واذا نظر الى قوله في التعريف الثاني يقتضي كونها في الموضعين بمعنى النسبة التقييدية وفيه بحث لان حديث اعادة الشيء معرفة أصل يعدل عنه كثيراً للقرائن فلا يلزم التنافى

يعني ان حسن قولنا زيد أبوه عالم وما اجهله بدون تقدير المبتدأ أي وهو ما أجهله ممنوع يمكن ان يقال الجواز يكفي في الفرض فلا يفيد منع الحسن تأمل ثم ليت شعري لم لا يجوز ان تكون هذه الواو استئنافية وما الذي الجأهم (١) الى الحمل على العطف وركوب هذا الشطط (قوله الحكم معان ثلثة المعنى الاول عرفي والثانى مصطلح المنطقيين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الشارح في التلويح لكن الاولين معنى مطلق الحكم والثالث معنى الحكم الشرعي ثم اعلم ان النسبة الحكمية عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة والسلبية في السالبة واما عند المتأخرين فهي النسبة التقييدية الثبوتية التي يرد عليها الايجاب والسلب وقول المحشي الفاضل ايجابا او سلبا يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التامة الخبرية لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها مبني على ان النسبة هي النسبة التقييدية التي هي مورد الايجاب والسلب

(١) ويمكن ان يكون الملجئ اليه ان الاصل في الواو كونها للعطف فما امكن حمله له لا يعدل عنه الى غيره (منه)

---

(١) تفسير الوقوع بالمطابقة وعدمه بعدمها هو المشهور كما صرح به أبو الفتح في حاشية التهذيب في أوائل التصديقات فى بحث أجزاء القضية (منه) (٢) فالوقوع واللاوقوع صفة المحمول عند المتقدمين وصفة النسبة عند المتأخرين (منه)

(قوله ليس هو ادراك وقوعها فقط) يعني بلا قيد الاذعان لان ادراك الوقوع بلا اذعان لا يكون حكما بل تصوراً فلا وجه لما قاله بعض الافاضل (١) لعل فقط من هفوات قلم الناسخ انتهى ويؤيد ما ذكرنا انه قيد ما بعد الاضراب بقوله على وجه الاذعان لكن يوهم حينئذ كلام المحشي ان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التقيدية هو ادراك وقوعها فقط مع الاذعان لا بد منه حينئذ أيضاً ففي كلامه ايهام خلاف المراد ثم الظاهر ان يذكر اللاوقوع أيضاً ويترك قوله ايجابا أو سلباً تأمل (قوله بل هو ادراكها نفسها الى قوله ايجابا أو سلباً) الايجاب والسلب اما بيان للادراك فهما بمعني الايقاع والانتزاع واما بيان للضمير الذي اضيف اليه الادراك فهما بمعني الوقوع واللاوقوع (قوله ولم يتعرض لهما الخ) قال بعض الافاضل عدم التعرض غير مسلم كما يشعر به قوله يشعر بان المراد الخ الا ان يقال المختار عنده هو ما ذكره في الاستدراك بقوله لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوعه الخ وفيه ان كثرة اطلاق الحكم على النسبة التقيدية وقلة اطلاقه على الوقوع محل بحث بل موارد استعمالات الحكم شاهدة على ان الامر بالعكس ولك ان تقول ان الظاهر من زيادة لفظ النفس ان هذا الاطلاق على الوقوع فقط دون الاعم من الوقوع واللاوقوع واما فيما سبق فهو اطلاق على الاعم من الوقوع واللاوقوع وكل منهما على ما سبق فرد من معنى الحكم واستمال الحكم في كل منهما لكونه فرداً من معناه هذا هو الظاهر من عبارته والله اعلم بحقيقة الحال وعليه أتكل في الحال والمآل (قوله ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل ما من افعالهم) يعني على طريق ذكر الكل وارادة الجزء مجازاً فان قلت قد يتعلق الخطاب بما فوق الواحد من الافعال نحو قوله تعالى واتقوا الله فان التقوى يتضمن فعل الواجبات وترك المناهي جميعاً فيلزم ان يخرج قلت ليس المراد الحصر بل المراد تعلقه بفعل ما سواه كان وحده أو مع الآخر (قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال) يعني بالاقتضاء أو التخيير والا فهو موجود كقوله تعالى ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ وكلامه مشعر بان الجمع وهو الافعال هنا لو بقي على حقيقته لكان متناولا لجميع الافراد وهذا مبني على ما ثبت عند الاصوليين من ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي وكذا المعرف بالاضافة يكون عاما وقد عرفوا العام بانه لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع مايصلح له (قوله لانها ليست احكاما) لوجوب اخراجها عن الحد اذ يفهم من قوله ليخرج عنه الخ ان اخراجها واجب وحاصل هذه العلة انها خارجة عن المحدود فوجب اخراجها من الحد وقوله فان تعلق الخطاب الخ علة لخروجها بذلك القيد لا لقوله لانها ليست احكاما اذ لا وجه له حينئذ ويرشدك الى ما قلنا ما ذكره التفتازاني في التلويح حيث عرف الحكم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بدون تقيده بقولهم بالاقتضاء أو التخيير ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير

(١) القائل هو الفاضل عبد الرحمن الآمدي

لان الحكم على تقدير كون النسبة النسبة التامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل هو ادراكها نفسها على وجه الاذعان (١) ايجابا او سلبا وقد يطلق الحكم على نفس الوقوع وقد يطلق على المحكوم به ولم يتعرض لهما لقلتهما (قوله وخطاب الله تعالى الخ) الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل عنه الى مايقع به التخاطب اى الكلام الموجه الى الغير للافهام وهو ههنا الكلام النفسي الازلى ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل ما من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كاباحة مافوق الاربعة من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وقوله بالاقتضاء او التخيير ليخرج عنه القصص المبينة لافعال المكلفين واحوالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لانها ليست احكاما فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار

(١) الاذعان هو ان يعتقد ان المعني الذي حصل في الذهن مطابق لما عليه الامر في نفس الوجود وهذا المعني اعم من ان يكون مطابقا اولا لان الاعتقاد بالمطابقة لايوجب ان يكون الشيء المعتقد مطابقا (منه)

افراد المحدود وهو يتوهم بالاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل الخ (قوله فاقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتحريم) اراد بالايجاب والتحريم مبدأهما لان الحكم بهذا المعنى عبارة عن الكلام النفسي الذى هو صفته تعالى فى الازل وله تعلقات حادثة بالافعال مثل الايجاب والتحريم وذكر التعلق وارادة المبدأ شائع في مباحث الصفات كما ستسمع فى الخيالي فى البحث التكويني عند قول الشارح ويفسر اى التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود حيث يقول هنالك لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها انتهى فاندفع ما قيل الايجاب والتحريم هما من اقسام الاقتضاء وهو كيفية تعلق الخطاب أي الحكم بافعال المكلفين فلا يكونان من اقسام الحكم بهذا المعني انتهى ولك ان تجعل قوله كالوجوب والاباحة مثالا للاقتضاء والتخيير (قوله لا مثل الوجوب الخ) حاصله ان الحكم بهنا المعنى لا يطلق على مثله لانه من صفات الله تعالى ومثله من صفات فعل المكلفين وكل ما كان كذلك فهو لا يصدق على مثله فالصغرى مشتملة على مقدمتين والجواب الاول منع لاولهما والثالث لثانيهما والجواب الثانى منع للكبرى فلو اخره عن الثالث لكان انسب (قوله واما بناء على مسامحة الخ) ليس المراد ان المسامحة امر محقق يحتمل ان يبتني التمثيل عليها حتي يرد ما قاله بعض الافاضل من ان هذا ينافي جعله قرينة في الشق الاول انتهى بل المراد انه يجوز ان يكون اطلاق الفقهاء الحكم على مثل الوجوب من قبيل المسامحة فيحتمل ان يبتني التمثيل على هذه المسامحة ولما كانت المسامحة خلاف الظاهر جعل اطلاق الفقهاء قرينة في الشق الاول اذ الظن كاف فى القرينة (قوله متحدان بالذات الخ) حاصله انهما متحدان موصوفا وذاتا ومتعلقاً فالاول هو الله تعالى والثاني هو نفس قوله افعل والثالث فعل المكلف واما الفرق فهو ان ذلك القول انما اعتبر صدوره منه تعالى يسمى ايجابا واذا اعتبر تعلقه بفعل المكلف يسمى وجوبا (قوله وليس للفعل منه صفة الخ) انما قال ذلك لدفع ما كاد ان يقال ان الايجاب تأثير فيحصل منه فى مفعوله الذي هو فعل المكلف أثر هو الوجوب فالوجوب صفة للفعل كالكسر فانه يحصل منه في مفعوله الذي هو الزجاج اثر يسمى بالانكسار وهو صفة للزجاج فدفعه بقوله وليس للفعل الذي هو مفعول الايجاب منه أي من الايجاب الذي هو تأثير صفة أي أثر صفة لذلك الفعل (١) الذي هو المتأثر وقوله فان القول الخ يعنى فان الايجاب قول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو فعل المكلفين والمعدوم لايؤثر ولا يتأثر فالوجوب ليس صفة للفعل وفيه نظر لانه ان اراد انه

عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعني الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة (قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما) من الندب والحرمة والكراهة فاقسام الحكم بهذا المعني هو مثل الايجاب والتحريم لا مثل الوجوب والحرمة وهو ظاهر فالتمثيل بهما اما مبني على ان المراد بالخطاب ماخوطب به بقرينة ان الحكم المصطلح بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرها مما هو من صفات فعل المكلف لانفس الخطاب أو مابه التخاطب واما بناء على مسامحة الفقهاء في اطلاق الحكم على مثل الوجوب والحرمة والحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واما مبني (١) على ماذكره بعض المحققين من ان مثل الايجاب والوجوب متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار قائلا ان الايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل (٢) منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه (٣) صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اى ذلك

(١) حاصله ان الحكم الذي هو خطاب الله تعالى امر له تعلق بالجانبين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير فاذا اعتبر فيه جانبه الذي هو الفاعل يقال له ايجاب وان اعتبر فيه جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له وجوب فالحكم شئ واحد لكن له تعلقان يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك أخرى فالايجاب والوجوب متحدان بالذات فى الموصوف الذي يقومان به وهو معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار (منه)

(٢) اى الفعل المكلف به مثل صومه وصلاته مثلا (منه)

(٣) أي من هذا القول أي من إفعل صفة أي وجوبه وحرمته (منه)

(القول)

(١) أي فعل المكلف وهو الايجاب (منه)

ليس منه صفة حقيقية كما قيد به التلويح فسلم لكن لم لايجوز ان يحصل منه أثر وصفة اعتبارية للفعل كصيرورة الفعل موجباً بفتح الجيم ويكون الوجوب هو الصفة وان أراد انه ليس منه صفة أصلا فممنوع والسند ظاهر (قوله فتأمل فيه) لعل وجهه اشارة (١) الى انه ان قام بكل من المعلم والمتعلم يلزم قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين وان لم يقم بشيء منهما وكان قائما بالمجموع من حيث هو أو قام باحدهما دون الآخر يلزم حمل المعلم والمتعلم على موضوعهما مع انتفاء مبدأ المحمول عنه في كليهما أو في أحدهما ومثل هذا يرد على المثل به أيضاً وتمام البحث في حواشي الآداب للمسعودي (وسنح لي) ان مراد أبي علي انهما متحدان بالنوع لا انهما متحدان بالشخص فنختار انه قائم بكل منهما أي هو نوع واحد له شخصان كل واحد قائم بواحد من الطرفين وحينئذ لايصح التمثيل به في صددنا ﴿ قال الخيالي وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم الانحصار الخ ﴾ ان قلت هذا يشعر بان لزوم الانحصار على تقدير عدم العموم أولى وليس الامر كذلك لانه على تقدير عدم العموم لا يكون علم الكلام متعلقاً بالاحكام الشرعية فلا يتصور الانحصار قلت يقدر الكلام هكذا لكن يلزم الفساد ولزوم الفساد المطلق على تقدير عدم العموم أولى فحذف الفساد وأقيم بعض خصوصياته (٣٥) مقامه (قوله بناء على تعميم الفعل

القول اذا نسب الى الحكم يسمى ايجابا واذا نسب الى مافيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا فهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم مرة أخرى وهذا القول كقول الشيخ أبي علي بن سينا في الشفاء التعليم والتعلم بالذات واحد (١) وبالاعتبار اثنان فتأمل فيه (٢) كذا في التلويح (قوله وان عم الفعل الاعتقاد) بناء على تعميم الفعل فعل الجوارح والقلب يعني ان الظاهر ان الافعال تقابل الاعتقادات فلو كان المراد ههنا المعنى الاخير وهو خطاب الله تعالى الخ لم يكن علم الكلام متعلقاً بالاحكام الشرعية بحسب الظاهر ولو تكلفنا وعممنا الفعل الاعتقاد يلزم انحصار الخ نقل عنه لان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر

(١) قيل التعليم والتعلم بالذات واحد وبالاعتبار اثنان فان شيئاً واحداً هو انساق ما الى تحصيل مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلما وبالقياس الى الذي يحصل فيه تعليما فتأمل

(٢) وجه التأمل أنه يلزم اما قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين مختلفين واما حمل الشيء على الشيء الآخر مع انتفاء مبدأ المحمول عنه وكلاهما باطلان ويمكن ان يقال ان مراد ابن سينا في ان التعليم والتعلم واحد بالذات والماهية لكنه يتعدد بانضمام خصوصية كما ان الحيوانية بل الانسان مثلا امر واحد بالذات والماهية لكنه يتعدد بانضمام الخصوصية فيحصل بهذا الاعتبار في محال متعددة فالجواب عن هذا هو الجواب عن ذلك (منه)

فعل الجوارح والقلب) فيه انه عين تعميم الفعل الاعتقاد فكيف يكون مبنياً عليه الا أن يقال المبني العموم والمبني عليه التعميم أو يقال المبني العموم في هذا التعريف والمبني عليه تعميم بعض أهل اللغة الفعل في استعمالاتهم وهذان الوجهان مما قاله بعض الطلبة (قوله لم يكن علم الكلام متعلقاً بالاحكام الشرعية) لانه انما يتعلق من الاحكام الشرعية بما يتعلق بالاعتقاد فينتفي تعلق الاحكام الشرعية بالاعتقاد أولا ويتفرع عليه انتفاء تعلق علم الكلام بتلك الاحكام والظاهر في الاعتراض ان يقول لم يكن علم الكلام متعلقا بما يتعلق بالاعتقادات من الاحكام الشرعية لان المصرح به في كلام الشارح تعلق علم الكلام باحد القسمين لا بالمقسم وان لزم من التعلق باحد القسمين التعلق بالمقسم لكن الظاهر الاعتراض على صريح كلامه والاظهر ان يقول لم يصح تقسيم الاحكام الشرعية الى مايتعلق بكيفية العمل والى مايتعلق بالاعتقادات اما عدم صحة التقسيم الى الثاني فظاهر وأما الى الاول فلانه لاصحة لتعلق الاحكام الشرعية بكيفية العمل لانها عين كيفية العمل على مقتضى تمثيل الاحكام الشرعية بالوجوب واخواته ولا يندفع هذا بتعميم الفعل الاعتقاد وانما قلنا أظهر لان اللازم من ارادة المعنى الاخير على تقدير عدم العموم هو ذاك (قوله لان معنى التعلق في الاولى) أي لفظ الاولى التي في قوله والعلم المتعلق بالاولى أو في الاحكام الاولى بمعنى المذكور أو في الشقين (قوله كون معلومات العلم في تلك الاحكام) أي الاحكام المتعلقة بكيفية العمل وهو الوجوب والحرمة وغيرها وحاصله انحصار معلومات العلم في تلك الاحكام (قوله كما هو الظاهر السابق الى الفهم) الضمير راجع الى الانحصار المفهوم من السابق كما ذكرنا وانما

(١) أي الشيء الواحد الذي كان التعلم والتعلم عبارة عنه وهو انساق ما الى تحصيل مجهول بمعلوم (منه)

قال الظاهر لاحتمال ان تكون الاحكام بعضاً من معلومات العلم كما ذكره المناقش في الثانية (قوله فلا يلتفت) يعني اذا كان الانحصار ظاهراً فلا يلتفت الى المناقشة لانها على خلاف الظاهر ثم هنا أمران (الاول) ان يراد بالتعلق تعلق العلم بجميع معلوماته وله احتمالان الاول ان يكون العلم مجموع المسمى ويرد على الشق الثاني حينئذ سؤال الحصر (والثاني) ان يكون العلم بعض المسمى لكن يراد منه كل المسمى مجازاً لتصح النسبة أو يجعل الاسناد في قوله يسمى مجازاً من قبيل اسناد الفعل الى السبب لان جزء العلم سبب لتسمية الكل بذلك الاسم ولا يرد سؤال الحصر حينئذ والثاني ان يراد من التعلق تعلق العلم ببعض معلوماته على ان يراد من العلم مجموع المسمى من حيث المجموع ولا مجاز حينئذ ولا يرد سؤال الحصر وظهر من هذا التقرير ان دفع الحصر له طريق آخر وهو ان يراد تعلق العلم بجميع معلوماته لكن يراد من العلم بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين وظهر أيضاً ان اندفاع المناقشة المذكورة بما قاله ان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام مبني على ان يراد من العلم مجموع المسمى ليرد سؤال الحصر اذ لو أريد بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين المذكورين لا يرد سؤال الحصر أيضاً وان أريد تعلق العلم بجميع معلوماته وارادة مجموع المسمى من العلم هو الظاهر السابق الى الفهم أيضاً وانما لم يتعرض الخيالي له لان المناقش انما ناقش بالتعرف في التعلق حتى لو ناقش بالطريق المذكور أيضاً وهو ان المراد من العلم بعض المسمى على ارتكاب أحد المجازين لقال في دفع المناقشتين لازم لان المراد من العلم مجموع المسمى ومن التعلق كون معلومات العلم تلك الاحكام كما (٣٦) هو الظاهر السابق الى الفهم منهما (قوله على ان بيان الوجوب الخ) تسليم المناقشة وبيان لفساد المعنى الاخير من وجه آخر وهو لزوم التعبير عن علم الكلام بما أي بعلم تعلق به أي بالوجوب ونحوه وذلك في ضمن قوله وبالثانية علم التوحيد الخ مع ان هذا التعبير ركيك (قوله أي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى) فيكون المعنى بعد التجريد خطاب متعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفيه ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير لايتصور الا من الشارع فالاولى اعتبار التجريد عن جميع القيود سوى الخطاب الا ان يقال يجوز أن يوجد خطاب يتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير بحسب العقل أو بحسب العادة مثل خطاب تقديم معرفة الاجزاء على معرفة الكل فان التقديم المذكور واجب عقلا ومثله خطاب تقديم المنطق على العلوم العقلية فان التقديم المذكور واجب عادة (قوله وكل واحد منهما تكلف وتعسف الخ) قال بعض الافاضل وكون الثالث تكلفاً يكاد ان يكون منافياً لقوله سابقاً عند قول المحشي للحكم معان ثلاثة والثالث معنى الحكم الشرعي لكن يمكن ان يقال مراده هناك ان الثالث معنى الحكم الذي هو في الواقع موصوف بكونه شرعياً لانه معنى هذا المركب التوصيفي فلا منافاة انتهي ومعنى قول ذلك البعض هو في الواقع موصوف الخ انه في الواقع ونفس الامر موصوف به لكن الواضع وضعه على المعنى الثالث بلا ملاحظة وصفه والظاهر ان معنى الشرعي الذي هو صفة للحكم في الواقع ماتلفظ به أهل الشرع واستعمله لان المراد من الحكم لفظه بقرينة اضافة المعنى اليه وفيه أنه حينئذ لاوجه لما قاله المحشي هناك لكن على الاولين معنى مطلق الحكم ان الاول منهما معنى الحكم العرفي والثاني معنى الحكم المتعلق وأما كون معنى الشرعي ماتسب الى الشارع فهو يدفع ذلك الاعتراض لان الحكم العرفي والمنطقي ليسا منسوبين الى أهل العرف والمنطق كما نسب الحكم الى الشارع بان يقال خطاب الله تعالى لكنه غير ظاهر ولا يلائم اضافة المعنى الى الحكم لانه يشعر

السابق الى الفهم فكذا الحال في قسيمه وقرينه فلا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة والتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركاكة (قوله واستدراك قيد الشرعية) اذ بعد اضافة الخطاب الى الشارع وهو الله تعالى لاحاجة الى ذلك القيد (قوله اللهم الاان يحمل الخ) مستثنى من استدراك قيد الشرعية أي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة الى الله تعالى أو التأكيد في الثاني أي في قيد الشرعية حتى لا يلزم الاستدراك (قوله أو يجعل التعريف للحكم الشرعي) لا لمطلق الحكم فحينئذ لاحاجة الى الحمل على التجريد أو التأكيد وكل واحد منهما تكلف وتعسف من غير حاجة اذ لا ضرورة للحمل على هذا المعنى (قوله فالمراد اما المعنى الاول) نقل عنه ويؤيده (قوله)

بان المراد من الحكم لفظه والانتساب الى الشارع انما هو صفة معناه ثم نقول يمكن ان يكون مراد المحشي من الحكم على كل منهما بالتكلف والتعسف بيان مراد الخيالي حيث صدرها بالمبهم المشعر بالضعف ولا يلزم منه أن يرتضيه فاندفع ماقاله بعض الافاضل ولاحاجة الى ما أجاب به (قوله فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً) وكذلك هنا بناء على حديث اعادة الشيء معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز العدول عنه للقرينة لم يقل يدل عليه بل قال يؤيده لعدم ظهور قرينة العدول (قوله اذ لامعنى لافادة معرفة التصديقات) لايفيد نفي للمعنى الثالث بل نفي الثاني فقط ووجه نفي الثالث ان الخطاب بمعنى الكلام النفسي كما صرح به المحشي ولا معنى لمعرفة الكلام النفسي عن أدلتها التفصيلية وفيه ان الخطاب يحتمل ان يكون بمعنى ماخوطب به كما أشار اليه المحشي أيضاً فالمعرفة عن أدلتها التفصيلية له معنى فالحكم هناك ليس هو الاول قطعاً قال بعض الافاضل على قول المحشي معرفة التصديقات الاظهر معرفة الادراكات لينطبق على مذهب القدماء والامام انتهى (أقول) فما ذكره المحشي قول أحد لاينطبق على مذهب الامام وهو ظاهر لان تصور الطرفين شطر داخل في التصديق عنده ولا على مذهب القدماء فان التصديق عندهم هو ادراك النسبة التامة الخبرية التي هي الوقوع واللاوقوع لا ادراك وقوع النسبة أولا وقوعها ﴿ قال الخيالي ووجهه ظاهر ﴾ وجه الظهور انه حينئذ يجعل العلم عبارة عن التصديق فيكون التعلق تعلق العلم بالمعلوم ولا تكلف وكتب في بعض أطراف نسخ الخيالي على انه منقول منه هكذا وجه الظهور انه على هذا التقدير يمكن جعل العلمين عبارة عن المسائل أو التصديقات أو الملكة من غير تكلف انتهى (أقول) اذا جعل العلمان عبارة عن المسائل يكون التعلق من قبيل تعلق الكل بالجزء لان المسئلة عبارة عن مجموع القضية والحكم بالمعنى الاول عبارة عن النسبة التي هي جزء القضية وقد حكم الخيالي فيما نقل عنه عند قوله وحينئذ يجعل العلمان على ما كتب قول أحد بان تعلق التصديق على مذهب (٣٧) الامام بالحكم الذي هو جزء منه تكلف فلعل هذا افتراء على الخيالي بل تعلق الملكة بالحكم بالمعنى الاول تكلف أيضاً لان الملكة حاصلة من تكرر علم المسئلة فهي متعلقة بالعلم مسببة عن تكرره وعلم المسئلة متعلق بالمسئلة وهي متعلقة بجزئه الذي هو النسبة (قوله ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات الخ) التصديق هنا مبني على مذهب القدماء وهو ادراك النسبة الحكمية فقط بقرينة المقابلة بالثاني والمراد من جملته هو وشرطه الذي هو ادراك الموضوع والمحمول لكن يكفي حينئذ ان يقول أعني التصديقات ولا حاجة الى قيد الخصوص أو المراد من الجملة معنى الجميع والمراد من التصديقات المخصوصة كل واحد منها ولا حاجة الى قيد الخصوص أيضاً ﴿ قال الخيالي وعلى التقديرين الخ ﴾ وأما على التقدير الثالث اذا فرض الحمل عليه فالمراد من الشرعية مايتوقف عليه لان الوجوب ونحوه لايعرف الا بالشرع سواء كان وجوب الاعمال أو وجوب الاعتقاد هذا على تقدير توجيه الخطاب بماخوطب به أي بما يثبت بالخطاب وأما على تقدير حمل اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه على المسامحة أو على تقدير اتحاد الوجوب مع الايجاب فمعنى الشرعية ما كان صفة للشارع ﴿ قال الخيالي لامايتوقف عليه الخ ﴾ وفيه انه يمكن ان يراد مايتوقف عليه لكن أعم من ان يكون التوقف من حيث الذات أو من حيث الاعتداد أو بمعنى توقف الجميع من حيث هو الجميع وبحقق فيه توقف بعض الاجزاء ويمكن ان يقال مراده من قوله معنى الشرعية هذا دون ذلك ان معناها بحسب الظاهر المتبادر هذا دون ذلك وما ذكر من الوجهين خلاف الظاهر ﴿ قال الخيالي ان أريد به مطلق التعلق ﴾ أي أعم من ان يكون تعلق الاسناد بطرفيه وهو يقتضي تعدد المتعلق به ومن ان يكون تعلق الاسناد باحد طرفيه وهذا التعلق في ضمن التعلق الاول ونسبته اليه كنسبة الدلالة التضمنية الى الدلالة المطابقية وهذا لايقتضي تعدد المتعلق به فيصح بهذا الاعتبار تعلق الاسناد بنفس العمل أي بالعمل مجرداً عن اعتبار تعلقه بالكيفية معه ولا يتم هذا ان تكون الكيفية متعلقا أيضا في الواقع لاحتياج النسبة الى الطرفين في الواقع وليس المراد من التعلق بنفس العمل تعلقه به بدون أن يتعلق بالطرف الآخر لان العمل أمر

قوله فيما سيجيء بعد وسموا ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعاً اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات (قوله فحينئذ يجعل العلمان عبارة الخ) نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى التعلق حينئذ ولا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه أعني التصديقات المخصوصة أو جعل التصديق على مذهب الامام متعلقاً بالحكم الذي هو جزء منه

واحد تصوري لا يصلح ان يكون هو فقط متعلقا للنسبة وفيه انه يكون تعلق المتعلق بعلمه أو تعلق جزء المعلوم بعلم السكل أو تعلق العلم بالمعلوم فلا حاجة الى جعل الاعتقاد بمعنى المعتقدات ثم نقول اذا كان الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة واعتبر تعلقه بالاعتقاد فالاعتقاد اما ادراك النسبة فقط كما هو مذهب القدماء أو الادراكات الاربع كما هو مذهب الامام اذ الاعتقاد بمعنى التصديق ليس الا وعلى الاول لا يمكن اعتبار التعلق الا اذا جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متالفة منه وعلى الثاني لا يمكن اعتباره الا اذا جعل جزء التصديق متعلقا به على عكس الوجه الثاني من الوجهين اللذين نقلهما المحشى عن الخيالي على قوله سابقا وحينئذ يجعل العلمان عبارة الخ كما ان الوجه الاول من ذينك الوجهين المذكورين وقد حكم الخيالي في ذلك المنقول بكون الوجهين المذكورين فيه تكلفا فكيف يدعى الظهور هنا مطلقا مع ان الوجهين المذكورين لابد ان يعتبرا في بعض صور التعلق وكذا التكلف اذا حمل الحكم على الاسناد والتصديق على مذهب الامام فان التعلق حينئذ تعلق جزء المعلوم بعلم الكل ﴿ قال الخيالي وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى ﴾ حصر عدم اعتباره في الاولى بالنسبة الى الثانية ففيه أمران عدم اعتباره في الاولى واعتباره في الثانية فقوله لان تعلقها بالعمل لبيان وجه عدم اعتباره في الاولى وقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية (٣٨) ليس كذلك لبيان وجه اعتباره في الثانية (فان قلت) حصر عدم اعتبار التعلق بنفس العمل في الاولى بالنسبة الى الثانية غير صحيح لانه لم يعتبر التعلق بالعمل في الثانية قلت تسامح في العبارة والمراد ان يقول وانما لم يعتبر التعلق بنفس ذي الكيفية في الاولى (قوله والاولى ان يقال في وجه اعتبار الخ) وجه الاولوية ان ما ذكره الخيالي يشعر بمساواة العمل وكيفيته في جهة التعلق لكن انما اعتبر التعلق في الكيفية للاشارة الى النكتة وليس الامر كذلك اذ التعلق بالكيفية أولى ثم اعلم انه وان لم يمكن طلب النكتة في الوجه الثاني الذي ذكره بقوله وان أريد به تعلق الاسناد بطرفيه الخ على مجرد ذكر الكيفية مع العمل ولا على مجرد ذكر أمر آخر مطلقا معه بناء على ان التعلق على الوجه الثاني لا يتصور في المفرد لكن يمكن طلب النكتة فيه على ذكر الكيفية على الوجه المخصوص الذي اختاره الشارح وهو جعلها أصلا في المتعلقية في العمل قيداً له دون العكس (قوله لكن تعلقه بالمحكوم به أولى) صغرى وما سيأتي في قوله وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به كبرى على هيئة الشكل الرابع هكذا المحكوم به تعلق النسبة به أولى وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به ينتج بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة ان تعلقها بكيفية العمل أولى وقوله لانه مقتض ومستلزم الى قوله وكيفية العمل دلائل ثلاثة للصغرى (قوله وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به) وكون كيفية العمل محكوما به في علم الفقه لا يستلزم ملاحظة كونه محكوما به في اعتبار تعلق الحكم بها في عبارة الشرح اذ فرق بين كون الشيء على صفة في الواقع وبين ملاحظته على تلك الصفة عند ذكره في موضع ما فلا يرد عليه ان هذا الوجه ضعيف لان المحشى اعتبر هنا مطلق التعلق الشامل لتعلق الشيء بنايته لا تعلق الاسناد بطرفيه انتهى (قوله والثاني باعتبار كونه ادراك الخ) لايخفى عليك ان كون الادراك تصديقاً انما هو على

تكلف محض (قوله وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ) يعني ان أريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثاني أولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد أوقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظة كيفية وعبارة هذا الكتاب أولى (١) منها كذا نقل عنه والاولى ان يقال في وجه اعتبار الكيفية ان النسبة وان كانت متعلقة بالشيئين معاً لكن تعلقها بالمحكوم به أقوى لانه مقتض ومستلزم لها دون المحكوم عليه ولان تعلقها به بنفسه وبالمحكوم عليه بالأداة ولهذا يقال له المنسوب وللمحكوم عليه المنسوب اليه وأيضاً ان النسبة التي هي الثبوت وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به على مالا يخفى فاعتبار التعلق بها يكون أولى (٢) (قوله وان أريد به تعلق الاسناد بطرفيه أو التصديق بالقضية) الاول باعتبار كون الحكم النسبة والثاني باعتبار كونه ادراك وقوعها أولا وقوعها (قوله فالمراد بالاعتقاد المعتقدات) فيه ان

(١) وجه الاولوية ان فيه فائدتين وفي الاول فائدة واحدة وهي كون موضوع الفقه العلم والعمل يبحث فيه عن أحوال موضوعه واحوال العمل كيفيته (منه)

(٢) ولما كان اعتبار التعلق بكيفية العمل في النسبة اولى كان في التصديق أيضاً أولى (منه)

(تعلق)

مذهب القدماء فلو قال الجبالي أو الادراك بالقضية لكان أولى لينطبق على مذهب الامام أيضاً (قوله بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع) خصص المنع به بناء على عدم وروده على تعلق التصديق بالقضية ولعل وجهه انه حينئذ يحمل المعتقد على مذهب الامام وهو عنده مجموع الطرفين والنسبة وهذا المجموع قضية لكن فيه ان قوله أو التصديق يقتضى كون الكلام مبنياً على مذهبهم كما عرفت (قوله الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد الخ) فان كان التعلق بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه بان يكون الحكم بمعنى الاسناد فان اعتبر كون المعتقد النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بتمامه وان اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعني التعلق بجزئه وأما ان كان التعلق بمعني تعلق التصديق بالقضية بان يكون الحكم بمعني ادراك الوقوع فان اعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمتعلق بمعني التعلق بنفسه وبمتعلقه معا وان اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعني التعلق بنفسه وفيه نظر لانه لو جوز هذا التعميم لما احتجنا الى تأويل الاعتقاد بالمعتقدات في هذين الاحتمالين لان الاعتقاد سواء كان ادراك النسبة فقط أو عبارة عن الادراكات الاربع فهو متعلق بالطرفين وكذا بالقضية فيتحقق التعلق بالاعتقاد فى ضمن التعلق بمتعلق الاعتقاد وقد تواردت فى هذا النظر مع بعض الفضلاء لكن ذلك الفاضل خصص النظر بصورة تعلق التصديق بالقضية حيث قال ولو جوز هذا التعميم لما احتاج الى تأويل الاعتقاد بالمعتقد في تعلق التصديق بالقضية انتهى لعل وجه التخصيص ان الطرفين أما متعلقا (٣٩) , متعلق الاعتقاد أوجزءامتعلق الاعتقاد والمتعلق في التعميم المذكور محمول على ظاهره وهو ما كان عين المتعلق بلا واسطة فالتعميم المذكور لا يرفع الاحتياج الى تأويل الاعتقادات بالمعتقدات في تعلق النسبة بالطرفين وفيه نظر لان متعلقية متعلق الاعتقاد معتبرة في تعلق التصديق بالقضية أيضا اذا يحمل الاعتقاد على معنى المعتقد على تقدير ان يكون الاعتقاد عبارة عن ادراك النسبة فقط لان بعض أجزاء القضية وهو الطرفان متعلق بالنسبة وهي متعلق الاعتقاد حينئذ وان كان بعض أجزائها وهو النسبة متعلق الاعتقاد أولا وأما جزئية المتعلق فمعتبرة في التعميم المذكور أيضا لانه اذا أريد تعلق الاسناد بطرفيه واعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بجزء المتعلق لان متعلق المعتقد بفتح اللام الذي هو النسبة ليس الطرفين فقط بل ادراكهما أيضا ﴿ قال الجبالي كان قولهم النية في الوضوء الخ ﴾ قيل فيه بحث لان النية فعل من أفعال القلوب فقوله النية واجبة في الصلاة أو هي مندوبة في الوضوء لا يحتاج الى ماذكره من التأويل لان موضوع المسئلة ههنا قد وقع موضوع العلم بناء على ان النية عمل القلب وهو من أفعال المكلفين انتهى وفيه بحث لان موضوع الفقه المصطلح أعمال الجوارح قال في التنقيح والفقه معرفة النفس مالها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول وقال في التوضيح لشرح هذا الكلام فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة مالها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله مالها وما عليها وان أردت مايشمل الاقسام الثلاثة لم تزد انتهى ولا يخفى ان المراد ههنا من الفقه ليس الاعم الشامل للاقسام الثلاثة والا لم يقابل بالكلام بل المراد الفقه المصطلح ﴿ قال الجبالي ﴾ وبالجملة تعميم موضوع الفقه لم يقل به أحد فان قلت انه في مقام المنع وقد استوفى ذكر الاسانيد فما وجه هذا

تعلق النسبة بالمعتقدات بمعني تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة أو مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا هما بدون النسبة على مالا يخفى الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد ماهو اعم من التعلق بنفسه أو بجزئه أو بمتعلقه (قوله مثل وجود الواجب ووحدته) أى قولنا الواجب موجود وقولنا الواجب واحد (قوله فحينئذ فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل) اذ المتبادر من تعلق الاسناد بكيفية العمل كون الكيفية محكوما به ومسنداً ومنسوبا لا محكوما عليه ومسنداً اليه ومنسوبا اليه على مالا يخفى (قوله ثم انه ينبغي الخ) هذا ناظر الى قوله ولانهم عدوا الفرائض الخ وما سبق الى ما سبق لفاً ونشراً على الترتيب (قوله من قبيل العطف الخ) (١) مبه ان المعطوف الاول بالثانية كما ان المعطوف عليه الاول بالاولى وليس شئ منهما مجروراً والمجرور الثانية والاولى

(١) أقول لا نسلم ان المعطوف الاول بالثانية بل للثانية بدون الباء واعادة الباء للتوكيد لا للمقابلة وأيضاً لا نسلم ان المعطوف عليه جملة بالاولى بل الاولى بدون الباء والباء عامل فيها تأمل (منه)

الكلام قلت لئلا يتوهم ان تعميم موضوع الفقه مسلم بين الفقهاء والقائل انما ادعى هذا السلم فتم الخيالي وارد على المقدمة المسلمة فهو باطل (قوله ويجوز ان يرفع الخ) حاصل الوجهين منع كون كلام الشارح من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين باعتبار تقدير قبل العطف ثم انه بعد التقدير الثاني ليس المعطوف عليه يسمى علم الشرائع لفساد المعني كما لايخفى بل مجموع المبتدأ والخبر ﴿ قال الخيالي وبه يظهران ليس الخ ﴾ يرد عليه ان تسمية العلم المتعلق بالاحكام الثانية المتعلقة بالاعتقاد بعلم التوحيد و الصفات ليست لانحصار تلك الاحكام الاعتقادية فى التوحيد والصفات بل لان التوحيد والصفات أشهر مباحثه وأشرف مقاصده كما صرح به الشارح فلا يمتنع ان يكون فى العلم المتعلق بالاعتقاد المسمى بعلم التوحيد والصفات علم متعلق بغير التوحيد والصفات ويمكن توجيهه بان علم التوحيد والصفات علم لعلم الكلام والمراد هنا معناه العلمى بقرينة التسمية لاالاضافي ولما كانت حجية الاجماع من مسائل الاصول بحسب المشهور أعترض بان هذه المسئلة من الاعتقاديات لكنه ليس من مسائل الكلام بل من مسائل الاصول وان حكمت بان جميع الاعتقاديات من مسائل الكلام والعلم المتعلق بها علم الكلام فمعني قوله وبه يظهر الخ ليس العلم المتعلق بالثانية على اطلاق علم الكلام لان بعض الثانية من مسائل أصول الفقه فالعلم المتعلق به من علم أصول الفقه فقوله علم التوحيد بمعني علم الكلام الشامل للبحث عن التوحيد وعن أشياء أخر يتعلق به اثبات العقائد الدينية لا بمعني علم يبحث فيه عن التوحيد فقط وحاصل الجواب ان المراد بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد فيما سبق الاحكام من حيث يتعلق بموضوعها اثبات العقائد الدينية وحجية الاجماع من هذه الحيثية من مسائل الكلام ولا يضره كونها من مسائل علم آخر بجهة أخرى (قوله أو بجعل الموجود المطلق) قال بعض الافاضل من غير كونه متبدأ بشئ وهو يتناول الواجب والممكن (قوله) ومن هذا ظهر ان التقابل بين ذات الله وذات الممكنات من حيث استنادها اليه وبين الموجود المطلق ليس بمعقول بل الاول تفصيل والثانى اجمال انتهى أقول ان كانت الحيثية في الممكنات قيدا لموضوعية الموضوع كما هو الظاهر فالثاني أعم منه كما لا يخفى ولعله عد الحيثية بيانا للاعراض وفيه نظر (قوله تعلقا قريبا أو بعيداً) وبيان ذلك أن مسائل هـذا العلم أما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع وأما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة فان حكم على المعلوم بما هو محمولات العقائد كما حكم على الصانع بالوحدة تعلق بالموضوع وهو الصانع فى هذه المسئلة اثبات العقائد تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة الى محمولات العقائد كما حكم على الجسم بانه مركب من الجواهر الفردة تعلق بالموضوع وهو الجسم في هذه المسئلة اثبات العقائد الدينية تعلقا بعيداً و للبعد مراتب متفاوتة واعترض على هذا بأنه صادق على محمولات المسائل أيضاً مثل الوحدة فان العقيدة هي المسئلة نحو الله تعالى واحد فكما ان هذه المسئلة يتعلق اثباتها على موضوعها يتعلق على محمولها كذا فى شرح المواقف ولعل المراد من التعلق التوقف ثم قال في شرح المواقف فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ماهو من العقائد الدينية أو وسيلة اليها أقول معناه على مافى بعض حواشيه من حيث يثبت له ماهو محمولات

وليس (١) شئ منها بالمعطوف والمعطوف عليه ويجوز ان يرفع علم التوحيد على تقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو ينصب على تقدير وليس العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون العطف للجملة على الجملة (قوله مشتركة بين الاصولين) أي بين أصول الفقه وأصول الدين الذي هو علم الكلام فان حجية الاجماع من حيث انها مناط للاستنباط مسئلة الاصول ومن حيث انها مناط لاثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل عنه (قوله اعم من ذات الله تعالى) بان يجعل الموضوع ذات الله تعالى وذوات الممكنات (٢) من حيث استنادها الى الله تعالى أو يجعل (٣) الموجود المطلق أو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً

(١) فيلزم ان يرتكب المسامحة كما نقل عنه أو نقول ان النسخة التي وقع عليها المحشي الخيالي كانت والثانية بدون حرف الجر فلا محذور (منه) (٢) على مذهب طائفة منهم الامام الغزالي ويمتاز عن الالهى باعتبار وهو ان البحث هنا على قانون الاسلام

(٣) على مذهب القاضي اذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله تعالى اما في الدنيا كاحداث العالم واما في الآخرة كحشر الاجساد وعن أحكامه كبعث الرسول ونصب الامام والثواب والعقاب (منه)

العقائد الدينية أو ماهو وسيلة الى تحولات العقائد الدينية (قوله ونقل عنه فان الشارح الخ) لعل وجه ارتباط هذا المنقول بما في قبل الحاشية ان الخيالي ادعى انهم أرادوا من الصفة المطلقة الصفة الذاتية الوجودية واستدل عليه بانهم لذا لم يعدوا يعني ان علم عدهم المذكور لهذه الارادة فيستدل بعدم العد على هذه الارادة استدلالا إنياً وقوله وان رجع الكل الى صفة ما بمنزلة الدليل لكون عدم عدهم المذكور لهذه الارادة الخاصة بل لعدم كونه بحثاً عن اعراض الموضوع وخارجا عن مقاصده سواء اريد بالصفة الصفة الذاتية الوجودية أولا ولما كان لمانع ان يمنع كون عدم عد الامامة من مباحث الصفات لهذه الارادة مجوزاً كون عدم عد المذكور لخروجه عن مباحث الصفات في الواقع وان كانت الصفة بالمعنى الاعم ويمنع ماهو بمنزلة دليله أيضاً وهو رجوعه الى صفة ما أجاب فيما نقل عنه بانه عد الامامة من مقاصد علم الكلام وهو أثر لرجوعها الى صفة ما فيستدل به على الرجوع استدلالا انياً فلما ثبتت تلك المقدمة وهي الرجوع اندفع المنع الوارد عليه فاندفع المنع الوارد على الدعوى الذي هو كون عدم عدهم المذكور لهذه الارادة لان المدعي المدلل لا يرد عليه المنع أقول لكن يرد على مانقل عن المحشى انه لا يلزم ان عد الشارح الامامة من مقاصد علم الكلام أثر لرجوع الامامة الى صفة ما لم لا يجوز ان يكون ذلك العد أثراً لاختيار كون موضوع علم الكلام أعم من ذات الله تعالى فلا بد في ذلك من دليل (قوله مناقاة) تندفع بان ماذكره الشارح مبني على عموم الموضوع والحصر على خصوصه فكأنه قال هي من الفقهيات عند جميع من يقول بخصوص الموضوع بالذات الا عند بعض الشيعة منهم فالحصر اضافي أو بان مراد الشارح من المقاصد مايعم ما هو بمنزلتها ﴿ قال الخيالي وان رجع الكل الى صفة ما ﴾ لا معنى للرجوع في الاحوال والافعال فانها صفات أولا بل الرجوع في النبوة والامامة فقط قيل الاولى ان يقال مع ان الكل راجع الى صفة ما أقول لعل وجهه ان كلمة انما على مافي المطول تفيدانه على تقدير عدم الرجوع يكون عدم العد الذي هو معلل بارادتهم الصفة الذاتية الوجودية من مطلق الصفة أولى وليس كذلك لانه على تقدير عدم الرجوع لا يكون عدم العد معللا بارادتهم المذكورة (قوله فلا معنى لجعله علاوة) وجعله علاوة من جعل الصفة بمعنى الذاتية الوجودية يعني لو سلم ان الصفة مطلقة عندهم لكن الامامة من الفقهيات الخ لا معنى له أيضاً لان المقصود ان للكلام مباحث أخرى ليكون المذكور بعضاً منها لا يفيد فيه وجود بحث آخر من علم آخر

(قوله وأما عند غيره فلان الصفة المطلقة الخ) لتعلم ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية له أو الاعراض الذاتية لصفاته فعند من جعل موضوع الكلام الذات فقط يكون البحث فيه عن الاعراض الذاتية له أو عن الاعراض الذاتية لصفاته التي هي اعراضه الذاتية مطلقاً ولما كانت الصفة المطلقة عندهم أي المذكورة بدون قيد مخصوصة بالصفة الذاتية الوجودية يكون معنى قولهم مبحث التوحيد والصفات أشرف مقاصد الكلام ان مبحث التوحيد والصفات الذاتية الوجودية اشرفها فيكون له مباحث أخرى هي مباحث الصفات التي هي غير الصفات الذاتية الوجودية (قوله ولذا لم يعدوا الخ) أي ولان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية لم يعدوا (١) هذه المباحث من مباحث الصفات مع ان الكل راجع الى صفة ما اذ الاحوال صفات غير وجودية والافعال صفات غير ذاتية والنبوة ونصب الامام صفتان فعليتان ونقل عنه فان الشارح ذكر في أواخر هذا الكتاب ان مقاصد الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة أقول بين هذا النقل وبين الحصر المستفاد من قوله الا عند بعض الشيعة منافاة (قوله على ان الامامة) أي فلا حاجة الى رجوعه الى صفة ما وفيه ان كون الامامة من الفقهيات لادخل له في اثبات كون الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية على مالا يخفى فلا معنى لجعله علاوة هنا وذكر الشارح فى أواخر شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات

(١) لان مطلق الصفة على نوعين ذاتية وفعلية ومباحث الاحوال والمعاد والنبوة والامامة راجعة الى جهة فعلية تدبر (منه)

(قوله وهي أمور كلية) كبرى والضمير راجع الى فروض الكفايات فينتج ان القيام بالامامة ونصب الامام أمور كلية يتعلق الخ وما سيأتي من قوله ولا خفاء في ان ذلك الخ كبرى أيضاً فالقياس من قبيل مفصول النتائج ينتج انهما من الاحكام العملية وتقول وكل ما كان كذلك فهو بعلم الفروع اليق ﴿ قال الخيالي تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال الخ ﴾ أقول الاشارة الى دفع ما يقال من هنا الى قوله أن حدثت الفتن والتمهيد منه الى قوله فاشتغلوا فالاولى ذكر الاشارة أولا ليوافق ترتيب الشارح كذا قاله محمد الشريف ولعل معنى قوله تمهيد لبيان شرف العلم وغايته انه تمهيد مقدمة أي بسطها لاجل بيان شرف العلم وغايته ولعل حاصل هذه المقدمة ان دفع الفتن والزام أهل البدع قد احتيج اليه وبعض غاياته الزام المعاندين باقامة الحجة عليهم وحفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبهة المبطلين فيقال ان هذه الغاية شريفة لانها قد احتيج اليها وكل ما هو محتاج اليه فهو شريف فالمقدمة المذكورة جزء من دليل شرف الغاية * وأما شرف العلم فهو معلول شرف الغاية فعطف الغاية عليه عطف العلة على المعلول لان شرف هذا العلم على ما سيأتي لامور أربعة * منها شرف الغاية وليس الامر كما يتوهم من ظاهر كلام المحشى ان هذا تمهيد لبيان شرف العلم مع قطع النظر عن غايته فلو ذكر شرف الغاية وحده لكان أظهر وانما قلنا وبعض غاياته لان الكلام غايات خمس على ما في المواقف * منها الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الاتقان وما سيذكره الشارح من ان (٤٢) غايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية فهو غاية للغايات الخمس على ما في المواقف وشرحه قال استاذ الاستاذ مد الله ظلهما لا يخفى ان قول الشارح وقد كانت الاوائل تمهيد لبيان شرف العلم فقط بوجوه أربعة * منها شرف الغاية على ما سيرد عليك لا تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مما انتهى * أقول لادخل لهذا الكلام في بيان شرف ما سوى الغاية فان الاحكام (اضافى)
الشرعية والعلوم الدينية شريفة والكلام أساس الاول واساس الثاني فحصل الشرف سواء وقع الاختلاف والاحتياج الى دفعه أولا وكذا قطعية براهينه بل هو ليس بتمهيد لبيان التي سيذكرها الشارح كما تشعر به عبارته بل تمهيد لبيان شرف الغاية التي ذكرناها وما ذكره الشارح غاية لتلك الغاية (قوله والاول أظهر) اما لفظاً فظاهر واما معنى فلانه حينئذ يكون صفاء العقائد فقط سيما الاستغناء عن تدوين العلم مع انه لادخل له في الاستغناء عن تدوين الفقه كما لا يخفى (قوله أي للاهتمام بغير الاختصاص) قد ذكر في المعاني انه ليس في التقديم شئ باعث اليه يجري مجري الاصل سوى العناية والاهتمام لكن لابد للاهتمام من سبب ولا تكفي العناية باعثا من غير ان يذكر من أين كانت تلك العناية وبم كانت أهم وذلك السبب للاهتمام والعناية مثل التخصيص وغير ذلك مما يناسب المقام فتقابل الاهتمام بالتخصيص تقابل المقول العام باحدى علله وهو غير حسن ولذلك خصص المعلول بمعلول ماعدا العلة المذكورة من العلل مثل العناية بالدليل أي السبب المغاير للاختصاص من أسباب الاهتمام مثل العناية وفيه ان العناية والاهتمام بمعنى واحد وهو القصد اذ قد ذكر في مطول المعانى أحدهما موضع الآخر وعطف أحدهما على الآخر على طريق عطف التفسير في مواضع عديدة كما في بحث تقديم المسند اليه وبحث تقديم المفعول ونحوه على الفعل كما لا يخفى على الناظر فيه فالظاهر حينئذ ان يقول مثل اصالة الدليل (فان قلت) فليكن مثالا للاهتمام والمعني ان الاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل لاصالته لئلا يرد ما ذكر (قلت) يأباه قوله ومثل ورود الحكم الخ

وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية (قوله هذا مع ما عطف عليه) وهو قوله ولقلة الوقائع ورديفه وقيل ان هذا عطف على قوله ببركة بناء على اتحاد مؤدي باء السببية واللام التعليلية والاول أظهر(١) (قوله قدم عليه للاهتمام) نقل عنه أي للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لا تعتريه الشبهة حينئذ من أول الامر ومثل كون الغرض متعلقاً بالسبب لا بالحكم ومثل ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل (قوله لا ما توهم) اشارة الى ان الاختصاص

(١) لان عطفه على الاول عطف على مناسبه لفظاً ومعني بخلافه الثانى فانه عطف على مناسبه معني فقط

وَمثل كون الغرض متعلقاً بالسبب الخ ومثل ازالة توهم كونه الخ فان هذه الامور سبب الاهتمام لانفس الاهتمام * الا ان يتكلف التقدير بان يقدر ويقال المراد مثل العناية بالدليل لورد الحكم ابتداء معللا الخ ويمكن توجيه كون قوله مثل العناية مثالا لغير الاختصاص بان يقال التقدير مثل سبب العناية بالدليل الذي هو الاصل * وذلك السبب هو اصالة الدليل ثم اصالة الدليل علة الاهتمام بذكر الدليل مطلقا وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحا للاهم على غيره وأما ورود الحكم ابتداء معللا فانه غرض في الاهتمام بذكر الدليل أولا وهو يقتضي تقديم ذكره * وأما كون الغرض متعلقا الخ فانه علة الاهتمام بذكر الدليل مطلقا وهو يقتضي تقديم ذكره للاهم * وأما ازالة توهم كونه دعوى بلا دليل فاعلم ان المراد يحتمل ان يكون بلا دليل في نفس الامر أو عند المدعي أو في الذكر فعلى الاولين الازالة ان لم تتقيد بابتداء الامر فهو غرض في الاهتمام بذكر الدليل مطلقا وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحا للاهم وان قيدت فهو غرض من الاهتمام بذكره أولا وهو يقتضي تقديم ذكره وكلا الامرين في التقييد وعدمه جائزان كما لا يخفى * وأما على الثالث فيجب ان يكون المراد الازالة في ابتداء الامر ليكون غرضاً في الاهتمام بذكر الدليل بعد الدعوى فلا يدفع كون توهم الدعوى بلا دليل في الذكر لان التوهم انما يكون فيما يحمل خلاف المتوهم فاذا لم يذكر البينة ومعنى كون ذكر الدليل بعد الدعوى دائما لتوهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر انه لو لم يذكر بعده لتوهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر ولا يخفى أنه لا معنى للتوهم حينئذ لان لذكر الدليل مقامين ما قبل الدعوى وما بعدها فاذا لم يذكر بعدها أيضاً تبقى الدعوى بلا ذكر الدليل قطعاً * والحاصل ان ذكر الدليل قبل الدعوى يكون لازالة توهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر ولا يتصور ذلك في ذكره بعد الدعوى (قوله لا حقيقي فتأمل) * لعل وجه التأمل الاشارة الى ان هذا القصر قصر قلب لان المخاطب اعتقد أن سبب الاستغناء عدم الشرف كما أشعر به تقرير السؤال في القول السابق فقلبته بان سببه هذه الامور وشرط قصر القلب كما في التلخيص تحقق التنافي بين الوصفين ولا تنافي بين هذه الامور وعدم الشرف ومنع التفتازاني اشتراط هذا التنافي وفصله في المطول فارجع اليه ﴿قال الخيالي الا يرى انه لما ظهر الفتن الخ﴾ يعني أن سبب الاستغناء هذه الامور فقط فعند ارتفاعها ارتفع الاستغناء ولو كان السبب عدم الشرف لما ارتفع الاستغناء في زمن مالك لان عدم الشرف حينئذ باق وفيه أن هذا لا يدفع توهم ان سبب الاستغناء عن تدوين الكلام عدم الشرف مع انه المقصود من البيان (قوله فحينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة) مبنى هذه الإرادة اضافة المعرفة الى الحكم اذ لو كان المعنى الثاني لزم ادراك الادراك كما سبق فيما نقل عنه عن الخيالي فلا وجه لتخصيص هذه الارادة بالجواب الاول (قوله والمعنى وسموا الاحكام الكلية المفيدة الخ) لعل هذا سهو من قلم الناسخ والظاهر إن يقول وسموا علم الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية فتدبر

اضافي لا حقيقي تأمل (١) (قوله فان من مطالبها) نقل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي ومن البين في ذلك قولهم معنى قولنا مقدمة الكتاب في كذا ان هذه المعاني في تحصيل الادراكات بمعنى انها تحصل بتلك المعاني على ما حققه الشريف الجرجاني في حاشية المطول انتهى ونقل عنه أيضاً فحينئذ يراد بالأحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة (قوله ولك ان تقول الخ) نقل عنه فعلى هذا يكون المراد بمعرفة الاحكام معرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية والمعنى وسموا الأحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية بالفقه قيل فيه اشكال من جهة ان المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الكلية لا الجزئية ويمكن دفعه (٢) باعتبار الواسطة (قوله التغاير الاعتباري كاف في الافادة) أي في اطلاق لفظ الافادة

(١) اشارة الى ان الاختصاص الاضافي انما يكون اذا كان عدم الشرف سبباً من أسباب الاستغناء وذلك ليس سبباً في الواقع (منه)

(٢) وحاصل الدفع انه لما كانت الاحكام الجزئية مأخوذة منها بواسطة الاحكام الكلية لاندراج الاحكام الجزئية تحت الكلية فاذا أخذ الكلي أخذ الجزئي لتضمنه الجزئي فحينئذ يصح قولنا الاحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية تأمل (منه).

(قوله ومن حيث حصولها فيها مفادة) ذكر بعض الافاضل ان الحكم على الحيث راجع الى قيد الحيثية فالمفاد في الحقيقة حصولها فيها كما ان المفيد فانها ثم ان معنى الافادة الاثبات فان فاد بمعنى ثبت صرح به العصام على الفوائد الضيائية * ولا يخفى (١) ان المفيد ما لم يكن ثابتاً بدون المفاد لا يكون مثبتاً اياه والتصديق لا يكون ثابتاً بدون الحصول (٢) في النفس فلا افادة في الحقيقة فاطلاق لفظ الافادة مجاز يراد به الاستلزام * ولهذا السر فسر المحشي الافادة باطلاق لفظ الافادة (قوله يأبى عنه لان التدوين الخ) يعني ان كلام الشارح يقتضي ان يكون المسمى من جملة المدون الذي سبق ذكره حقيقة أو حكما ولا يخفى ان المذكور حقيقة تدوين المعلوم وتمهيده وترتيبه وليس تدوين المعلوم كتدوين الملكة أي بمنزلة تدوينها حتى يكون تدوينها مذكوراً حكما بواسطة ذكر تدوين المعلوم ودليل عدم تدوين المعلوم كتدوين الملكة انه لا يضاف التدوين عرفا الى الملكة فلا يقال دونت الملكة فلو كان تدوين المعلوم كتدوين الملكة لوقع اضافة التدوين الى الملكة وشاع ذلك (قوله وأما الجواب الثاني والثالث فلا يلائمه السياق لان تدوين المعلوم بعد تدويناً للعلم) أي يكون تدوين الاول بمنزلة تدوين الثاني فيكون تدوين العلم مذكوراً حكما بواسطة ذكر تدوين المعلوم * ودليل كون تدوين المعلوم كتدوين العلم انه شاع ان يقال كتبت علم فلان والكتابة هي التدوين لان معنى التدوين ادناء البعض من البعض وهو بالكتابة فلولا ان تدوين المعلوم كتدوين العلم لما اضافوا التدوين الى العلم (قوله فيندفع بجعل المعرفة الخ) اما انه يراد بالمعرفة والادلة المفيد أو المفاد * وعلى الاول لا يدخل في الباقي من الاجوبة الجواب الرابع لان المفيد فيه هو الملكة لا المعرفة * وعلى الثاني يدخل ويمشى الجواب فيه اذ الملكة المفيدة للمعرفة اليقينية من الامارات انما تحصل للمجتهد ويرد على هذا الدفع انه يلزم ان تكون الاحكام المعلومة من الادلة القطعية خارجة عن الفقه وهو باطل والجواب (٣) انا نختار ان الادلة اللفظية لا تفيد الا ظنا كما ذهب اليه بعض فكذا ما يتفرع عليها من الاجماع والقياس أو نقول كل ما دل عليه دليل قطعي من الاحكام فهو مما علم من الدين ضرورة وقد صرح في المحصول بخروج مثله عن الفقه وهذا الايراد مع جوابيه مما ذكره المحقق الشريف على شرح مختصر الاصول (قوله وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو من شأن المجتهد) فان قلت الظن لا يفيد اليقين كما صرحوا به قلت قد حقق المحقق الشريف في حاشيته على شرح مختصر الاصول وقال ما حاصله ان كون الحكم الحاصل من الامارات يقينا للمجتهد بمعنى كون ثبوته ظاهراً أي كون حكم الله ظاهراً يقيناً له سواء (٤) كان حكمه تعالى في الواقع كذلك أولا وطريق تحصيل اليقين انه قد انعقد الاجماع على ان المجتهد يجب عليه العمل بمقتضى ظنه الحاصل من الامارة وقد علم ذلك الاجماع بالتواتر فيكون علمه بالاجماع يقيناً وهذا الاجماع في نفسه دليل قطعي كما ان ثبوته قطعي فاذا نظر المجتهد في امارة وحصل له منها ظن بحكم حصل اليقين بثبوت هذا الحكم بترتيب مقدمات بكون حصول الظن له من الامارة حدا اوسط فنقول هذا الحكم

فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة (قوله يأبى عنه) لان التدوين والتمهيد والترتيب لا يضاف عرفا الى الملكة نقل عنه وأما الجواب الثاني والثالث فلا يلائمه السياق لان تدوين المعلوم بعد تدويناً للعلم عرفا وقد شاع ان يقال كتبت علم فلان وسمعته وأما تدوين الملكة فما يأباه (١) الذوق السليم (قوله لكن يرد على أول الاجوبة الخ) نقل عنه وأما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات انما هو شأن المجتهد لا غير وهذا التوجيه

(لا يتأتي)

(١) لان التدوين ونحوه لا يتصور في الملكة وانما يتصور في المسائل اصالة وفي التصديقات تبعاً للمسائل بخلاف الملكة اذ لا يتصور فيها التدوين لا اصالة ولا تبعاً (منه)

(١) هذا منع للملازمة اذ حينئذ تكون الدلائل كلها أمارات ولا يوجد دليل يقيني (منه)
(٢) هذا عند الاشاعرة بناء على قولهم المجتهد قد يخطئ وقد يصيب وأما عند المعتزلة القائلين بان كل ما أدى اليه رأي المجتهد فهو صواب عند الله وان حكم الله في كل حادثة ما أدى اليه رأي المجتهد فمعنى كون الحكم الحاصل من الامارة يقيناً للمجتهد كون ثبوته عند الله تعالى يقينا له (منه) (٣) لان الاثبات فرع الثبوت (منه)
(٤) لان التصديق قسم من العلم والعلم معرف بحصول الصورة بمعني الصورة الحاصلة فلا تتم ماهية العلم الا بالحصول (منه)

مما أدى اليه ظن من امارة وكل حكم كذلك فهو واجب العمل به يقينا للاجماع القطعي الثابت بالتواتر (١) على وجوب العمل بمقتضى ظن المجتهد ثم نقول وكل ما هو واجب العمل يقيناً فهو ثابت أي حكم الله بحسب الظاهر يقيناً ينتج ان هذا الحكم ثابت بحسب الظاهر يقيناً فعلم ان اليقين حاصل للمجتهد بهذا الطريق والظن الحاصل من الامارة وسيلة لتحصيل ذلك اليقين بهذا الطريق لانه حد أوسط (قوله لايتأتى في الجواب الاول الخ) اما اذا كان التوجيه والتخصيص المذكور في المقيد وهو الموصول فظاهر لان الموصول في الجواب الاول عبارة عن المسائل لا عن المعرفة واما اذا كان في المفاد فلان المسائل مطلقاً الحاصلة من الادلة مطلقاً لا تفيد المعرفة اليقينية عن الامارات اذ المفهوم العام لا يفيد العلم الخاص واما اذا خصص المسائل أيضاً (٢) باليقينية والادلة بالامارات لتصح الافادة فالايراد المذكور وان كان مندفعاً حينئذ لكنه ليس هو المذكور على ان مدار الدفع تخصيص المعرفة ومدار الدفع في هذا التوجيه هو تخصيص المسائل ولا دخل لتخصيص المعرفة حينئذ في اندفاع الايراد بل هذا التوجيه هو عين ما نقل عن الخيالي بقوله وهذا الكلام مبني على عدم التقييد بالمسائل الخ كما سيأتي في هذا الكلام (قوله والا فلا سؤال) لان المقلد وان حصل له الظن بالمسائل المدونة عن اماراته لكن لا يحصل له اليقين على الكيفية المذكورة فيما سبق اذ ظنه لا يؤدبه الى علم اذ لم ينعقد اجماع على وجوب اتباعه لظنه بل انعقد الاجماع على خلافه كما صرح به المحقق الشريف في حاشية شرح مختصر الاصول (قوله وفيه مافيه يعرف بالتأمل) لعل ما فيه أن المقلد يحصل اليقين أيضاً

على ثبوت تلك المسائل ظاهراً بان هذا حكم قد أدى اليه ظن من قلده وكل ماهو كذلك فهو واجب العمل في حقه يقينا كما في حق ذلك المجتهد لدلالة ذلك الاجماع القطعي على وجوب العمل على المقلد بما أدى اليه ظن من يقلده وكل ماهو واجب العمل يقينا فهو ثابت ويمكن الجواب عنه بان المتبادر من المسائل اليقينية الحاصلة من الامارات ان يكون اليقين بالمسائل متسببا عن الامارات بان يكون سبب اليقين حصول الظن بالمسائل عن الامارات ان هو بصدد تحصيلها ولا شك ان سبب تيقن المجتهد هو ذلك وأما المقلد فسبب تيقنه بالمسائل وصولها اليه من جهة المجتهد حتى لو وصلت المسائل المدونة اليه فقط بدون امارات يحصل اليقين بثبوتها أيضاً اذ يكفيه ان يعلم يقيناً انها مما استخرجه المجتهد (قال الخيالي متعلق بالمعرفة) وانما اعتبر تعلقه به مع أنه يجوز أن يكون صفة للاحكام أو حالا منها على ان يكون ظرفا مستقرا لان اعتبار الحيثية المذكورة لاخراج علمي الرسول وجبريل لا يفيد على تقدير كون الظرف صفة للاحكام أو حالا منها اذ حينئذ لا يلزم ان تكون المعرفة ناشئة عن الادلة بل اللازم كون الاحكام ناشئة عنها بالاستدلال مطلقا سواء كان مستخرجها ومستنبطها من تلك الادلة بالاستدلال هو صاحب تلك المعرفة فتكون معرفتها ناشئة عن الادلة من حيث هي أدلة أولا فلا تكون ناشئة عنها من حيث هي هي وفيه تأمل لان اعتبار الحيثية لاخراج علمها يفيد على تقدير كون الظرف حالا من الاحكام فتدبر وقيل اعتبار تعلقه بالمعرفة لانه لو كان صفة للاحكام أو حالا منها لا يخرج علم المقلد أقول يخرج على تقدير الحالية علم المقلد الذي لم يسبقه مجتهد كمن قلد الرسول في زمنه عليه السلام الا ان يراد من قوله لا يخرج علم المقلد رفع

لايتأتى في الجواب (١) الاول كما لايخفى ونقل عنه قيل وهذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات والا فلا سؤال ولاجواب على مالا يخفى وفيه مافيه يعرف بالتأمل (قوله والتوفيق بين الخ) يعني ان بين الاجماعين تنافياً لان الاجماع على أن الفقه من العلوم المدونة يستلزم كون المقلد العارف بالاحكام من مادون فقيها والاجماع على عدم فقاهة المقلد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يتأتى ذلك الا ان يجعل للفقه معنيين ونقل عنه وقد يطلق الفقه على المعلومات المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة بالامارات فالمعنى الاول متحقق في فقاهة المقلد دون الثاني وحاصل الجواب منع بطلان اللازم

(١) لان الفقه على الجواب الاول عبارة عن المعلومات والمسائل فلا يكون اليقين صفة لها بل هو صفة لعلمها وأيضاً الفقه على تقدير كونه عبارة عن المسائل يكون نفس تلك المسائل التي اذا أوردت على أهلها وطالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها حاصلة للمقلد فلزوم فقاهة المقلد على الجواب الاول فقط مما لاشبهة فيه تأمل (منه)

---

(١) هذا لم يصرح به السيد هنالك لكن صرح به التفتازاني في التلويح (منه)

(٢) أي كما خصص المفاد وهو المعرفة وأدلة المفاد (منه)

الايجاب الكلي (قوله وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد) وهؤلاء اما ان يمنعوا القدرة على النص بالايحاء أو يلزم عدم جواز الاجتهاد والاول أظهر لان مبلغ قدرة الانبياء طلب الوحي وهو لا يستلزم الوحي ثم قد بقي محل اختلاف آخر وهو انه اذا جاز فهل وقع أم لا ثم يقال انه على تقدير وقوعه هل يجب أم لا ويجوز ان يكون محل الاختلاف في الوقوع وعدمه بعد تقدير عدم الوجوب بان يقال هكذا قال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب اولا فيه وجهان وعلى تقدير عدم الوجوب هل وقع أم لا لان دعوى الوجوب ينافي دعوى عدم الوقوع اذ الانبياء لا يتركون الواجب (قوله وهل يجب أو لا فيه وجهان) الظاهر من سوق العبارة ان مقسم الوجوب وعدمه الجواز المذكور سابقا فالجواز المذكور بمعني الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن طرف العدم ويؤيده تقابل عدم الجواز السابق فقوله فاذا جاز أو وجب يجب حمل الانفصال فيه على مانعة الخلو ولا يجوز حمله على الانفصال الحقيقي الا ان يراد من الجواز الامكان الخاص أو العلم بمعني سلب الضرورة عن طرف الوجوب وهو باطل في هذا المقام لاباء السوق عنه كل الاباء (قوله لقوله عليه السلام انما انا بشر) الحديث * سوق الحديث يشعر بعدم جواز الخطأ للنبي عليه السلام في أمور الدين لمن تدبر (قوله من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر) وفيه أنه لا منشأ للاعتراض هونا اذ ليس كونه نفس المعرفة اظهر من كونه ما يفيدها بخلاف الفقه فان معناه اللغوي انسب بكون معناه اصطلاحا المعرفة وأيضاً قول الشارح والعلم المتعلق الخ ظاهر في كون العلمين عبارتين عن المعرفة الا ان يقال لما كان الظاهر في الفقه كونه نفس المعرفة يكون الظاهر في اصول الفقه كونه بمعنى المعرفة أيضاً لاضافة الاصول الى الفقه وفيه أيضاً ان الجواب الثاني لا يمشي فيه اذا المفاد ليس أمراً جزئياً بل كلي يبني عنه قوله اجمالا (قال الخيالي عد في المواقف كونه بازاء المنطق الخ) انما عده وجهاً آخر لان كونه بازاء المنطق بأى وجه كان يناسب ان يسمى باسمه لكنهم سموا بما يرادفه لئلا يلتبس فالمنطق ما ينطق به وهو الكلام (قال الخيالي فيؤول الى كونه مورثا للقدرة) أي يرجع ومعني الرجوع ان كونه بازاء المنطق بسبب كونه مورثا للقدرة بسبب تلك المقابلة والمشابهة وفيه انه ان اراد انه لا تكون المقابلة وجهاً مستقلا للتسمية بالكلام ممنوع وان اراد ان وجه المشابهة في الواقع امر يصح ان يكون وجها للتسمية من أول الامر كما ان المشابهة تكفي في ذلك فمسلم لكن ذلك لا يقتضي جمعهما وجعلهما وجهاً واحداً للتسمية الا ان يختار الشق الثاني ويقال ليس المراد تعليل وجوب الجمع بل تعليل صحته اذ لولم ترجع المقابلة بالمنطق الى ايرات القدرة ولم يكن وجه المقابلة والمشابهة ذلك لكان أحدهما أجنبياً عن الآخر فلا يمكن الجمع بينهما لكن لما كان وجه المشابهة ذلك صح الجمع بان يجعل وجه التسمية ايراثه القدرة وهو شامل لان يكون علة للتسمية أولا ولان يكون علة لعلة التسمية لانه يقال لعلة علة الشيء انه علة لذلك الشيء ثم يشبه في ايراثه القدرة بالمنطق فيكون الحاصل انه كالمنطق في ايرات القدرة فكما ان المنطق يسمى به لهذه العلة فكذلك الكلام يسمى به لهذه العلة * ويحتمل ان تكون فائدة هذا التشبيه الاشارة الى ان قوله لانه يورث يحتمل ان يكون علة لعلة التسمية لان كون مشابهة المنطق علة التسمية بالكلام معلوم لان

(قوله لا يكون الا استدلاليا) فيكون حاصل التعريف ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن الادلة التفصيلية بالاستدلال فلا اشكال (قوله لا بتجشم الاكتساب) أي تكلفه يقال تجشم بالامر تحمل مشاقه (قوله للرسول عليه السلام اجتهادي) في الازهار اختلف العلماء في اجتهاد الانبياء قال بعضهم لا يجوز لهم الاجتهاد لقدرتهم على النص بالايحاء وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهل يجب أولا فيه وجهان فاذا جاز أو وجب هل يجوز الحمل على الخطأ أو هم معصومون عن الخطأ في الاجتهاد فيه وجهان وهذا في أمور الدين وأما في أمور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو لقوله عليه السلام انما أنا بشر مثلكم فاذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوه واذا أمرتكم بشيء من الرأي فانما انا بشر مثلكم أي اخطيء وأصيب كسائر أفراد البشر كذا في شرح المشكاة (قوله تعريف الاحكام للاستغراق) أي الالف واللام في الاحكام للاستغراق فيكون معنى الفقه معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية نقل عنه وأما من لم يجعله للاستغراق وأخرج علمه عليه السلام بهذا القيد فالاعتراض وارد عليه أقول انما ورد اذا كان المخرج بهذا القيد ممن يجوز الاجتهاد للنبي عليه السلام واما اذا لم يكن منهم فلا (قوله مثل ما مر من الكلام) أي من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر (قوله أي أولا) (فيه)

الشئ يسمى باسم شبهه ولما قال كالمنطق يعلم ان ايراث القدرة بالمنطق يشبه ايراث القدرة به فيكون هذا التشبيه اشارة الى ارادة الجمع بين وجهي التسمية فى قوله ولانه يورث قدرة على الكلام (قوله يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره الخ) فيه ان أولا ههنا بمعنى زمان أول فالاول صفة الزمان لاصفة الاطلاق فلا يقتضي الازمانا ثانيا * قيل أقول هذا سهو فان قولنا ضرب زيد عمرا أولا مثلا لا يقتضي ان يضرب بكراً ثانياً بل يقتضي ان يقع قبل ثان أعم من ان يكون عين الفعل الاول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الاول مثل ان يقال وأكرم ثانياً وما نحن فيه من هذا القبيل أي فاطلق عليه أولا ثم خص ثانياً أقول لعل هذا القائل قد سهي عن العلم فان كونه أول مايجب من العلوم الخ انما يقتضي ان يكون الكلام متقدما على سائر العلوم فى تعلق أمر متعلق بسائر العلوم أيضاً وهو التسمية بالكلام هنا وأما كون اطلاق الاسم أولا وكون تخصيصه ذلك الاسم بالمسمى ثانياً فامر لايلزم من الدليل المذكور بل مرتبة اطلاق الاسم تتقدم فى نفس الامر على مرتبة تخصيصه بالمسمى * قال أستاذ الاستاذ يمكن ان يجاب عن أصل الايراد بانا سلمنا أقتضاء الاطلاق عليه أولا اقتضاء الاطلاق على غيره ثانياً لكن لانسلم لزوم الاطلاق بالفعل لمانع وهو التخصيص فيكون حاصل المعنى أي أطلق عليه أولا ثم في صدد الاطلاق على غيره ثانياً خص به تميزاً فالتخصيص يكون مانعاً من الاطلاق على غيره ثانياً * أقول معنى الاول السابق على الغير فيقتضي المسبوقية ألبتة فان كان أولا صفة للاطلاق فيقتضي اطلاقا ثانياً * ومعنى الاقتضاء هنا ان أولا موقوف على المسبوق لصدق معناه فان لم يوجد المسبوق لكذب بمعناه فلا يجوز التكلم به فان كان مراد أستاذ الاستاذ حمل أولا على معنى مجازي عام وهو عدم سبق الغير عليه فلا حاجة الى اعتبار المانع كما لايخفى * وان كان مراده ابقاءه على حقيقته فلايخفى ان عدم مطابقة معنى الشئ للواقع يقتضي الكذب وان عدم المطابقة لمانع * نعم لو كان معنى الاول السابق على الغير عند عدم المانع لصح ما ذكره ﴿ قال الخيالي اما قيد الاول فى الاول الخ ﴾ نقل عنه لان سبب الاطلاق اما الوجوب أو أول الوجوب فان كان الاول ضاع قيد الاول وان كان الثاني ضاع ذكر وجه التخصيص لما ذكره المحشي من انه لا شركة انتهي * أقول ولما كان للمانع ان يختار الشق الثاني ويقول يجوزان يشترك معه علم آخر في كونه أول مايجب فلاتكفي أوليته للتخصيص فيحتاج الى التميز أبطل سنده بانه لاشركة الخ * ولما كان للمانع ان يعود ويقول سلمنا انه لاشركة الخ لكن يجوز ان يسمى به الغير لغير هذا الوجه أي لغير كونه أول مايجب يعني ان سائر العلوم يشترك مع الكلام في كونه مما يجب وللكلام مرتبة عليها فى كونه أول مايجب ولما احتمل ان يكون لواحد من العلوم مرتبة على الكلام بوجه آخر يرجح تسميته بالكلام فيعارض مرجح الكلام فيتساقطان فيثبت الاحتياج في التخصيص الى التميز أجاب عنه أيضا بابطال صلاحية السند للسندية بان هذا لايستلزم الاحتياج الى المخصص اذ لو استلزم لـلزم في سائر الوجوه أيضا والتالي باطل * ثم انك علمت مما قررنا فصاحة ما قيل فى تقرير المنع الثاني انه جواب سؤال مقدر مثل ان يقال سلمنا ان علم الكلام انما سمي به لـكونه أول مايجب لكن يحتمل ان يسمى به غيره لـكونه مما يجب في الجملة وان لم يكن أول مايجب فيحتاج الى ذكر قوله ثم خص الخ وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص الخ * أقول فى كلام الخيالي ترك الاولى من وجوه ثلاثة * الاول ان المدعي أعم وهو احد الامرين والدليل أخص لانه يفيد الثاني فقط فيلزم ذكر دليل يثبت أحد الامرين والثاني ان تعلق دليله بالثاني غير متبين من كلامه فيلزم تعيين ما ذكر

فيه ان الاطلاق عليه أولا يقتضي ان يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل (١) بحث (قوله اذ لا شركة) وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعى لزوم ضياع أحد الامرين فالاولى (٢) ان يقال اذ لو كان سبب هذا الاطلاق بمجرد كونه مما يجب ان يعلم أو يتعلم بالكلام فلا (٣)

(١) واعلم ان للفظ الاول معنيين أحدهما مالا يكون مسبوقا بالغير والثاني ما يكون سابقا على الغير والاول لا يقتضي الثاني كما حقق في موضعه والثاني يقتضيه والمراد ههنا هو الاول دون الثاني فلا يرد ما ذكر من قوله ان الاطلاق ومنشؤه اشتباه اشتراك لفظ الاول في معنيين (منه) .

(٢) والجواب ان هذا علة لضياع ذكر وجه التخصيص فقط وأما علة قيد الاول فقد ذكرها المحشي فى الحاشية والى الجواب اشار بقوله فالاولى (منه) .

(٣) ثم لاحاجة الى قيد الاولية اذ معنى الكلام فاطلق عليه هذا الاسم لكونه مما يعلم ويتعلم (منه)

من الدليل الثاني بحسب القرينة والثالث ان ماذكره من الدليل ليس دليلا للضياع الثاني بل دليل لدليلية دليله أي دليل استلزام الامر الثاني الضياع الثاني كما ظهر من تقرير قول أحمد فينبغي ان يذكر في الاول ماني مقابله من دليل الدليل ولم يذكر وظاهر مراده من تقريره انه أراد بقوله فالاولى دفع الوجه الاول فما ذكره بعد قوله فالاولى هو دليل أحد الامرين وماضمه أحد الضياعين ثابت لأن أحد الامرين ثابت واما قوله اذ لاشركة فهو خارج عن دليل أحد الضياعين بل دليل لدليلية دليل الضياع الثاني وقد نصب فيما قال بعد قوله فالاولى قرينة على ان قوله اذ لاشركة متعلق بالشق الثاني فقط وهو قوله في الشق الاول وهو ظاهر فاندفع الوجه الثاني أيضا لكنه ليس مراده دفعه والا لقال في أول كلامه وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص ولم يتعين من تقرير كلامه والمدعي ضياع أحد الامرين وأما الوجه الثالث فلم يندفع بما ذكره بعد قوله فالاولى لانه لم يذكر دليلا لدليلية دليل الضياع الاول بل قال هناك وهو ظاهر يعني ان دليلية دليل الضياع الاول غير محتاجة الى الدليل لظهوره وبداهته ولذا لم يذكر لها دليلا واذا تقرر هذا فما قاله بعض الافاضل من ان المذكور انما هو ضياع ذكر وجه التخصيص ولم يتعرض لوجه ضياع ذكر الاول اعراضا عما ذكره تعرضا لما خفي كما يظهر بالتأمل انتهى يشعر بان المراد من قوله فالاولى الخ دفع الثالث وليس كذلك كما عرفت ولو قلت ان مراد ذلك البعض انه لم يتعرض لوجه ضياع أحد الامرين لظهوره فظهوره ممنوع بل الظاهر دليلية دليل الضياع الاول ولذا قال قول أحمد هناك وهو ظاهر ولم يذكرها دليلا (قوله أي أنسب الاطلاق) فيه لطف (قوله ففيه مافيه تأمل) اما وجه التعليل فهو ان المراد بأولية الاطلاق أولية الحقيقة وهو ظاهر اذ لو سمي به آخر معه لما كان لقوله ثم خص به وجه واذا كان كذلك فلو كان علم آخر مشتركا معه فى كونه أول ما يجب لاتنفى (٤٨) كونه أول ما يجب تسميته بالكلام ولا بمعنى الحقيقي بل بمعنى الاضافى بالنسبة الى ما لم يشترك معه في كونه مما يجب أولا لان كونه أول ما يجب حينئذ بالمعنى الاضافي فان قلت فلتكن أولية

حاجة الى قيد الاول وهو ظاهر وان كان السبب كونه أول ما يجب الخ فلا حاجة الى ذكر وجه التخصيص اذ لا شركة في كونه أول ما يجب الخ وأما ما نقل عنه ان هذا التعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير أي انسب الاطلاق بالاطلاق أولا اذ لا شركة الخ ففيه مافيه فتأمل (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) جواب سؤال مقدر كأنه قيل وان لم يحتج الى ما ذكر وجه التخصيص

الاطلاق بالمعنى الاضافى قلت فحينئذ لا يصح قوله ثم خص به لانه يقتضى أن لا يسمى به (من)
غيره والاولية الاضافية لاتنافي ان يسمى به غيره فى مرتبته أو مقدما عليه بل تقتضى أن يسمى به غيره في مرتبته أو مقدما عليه ليحتاج الى حمل الاولية على المعنى الاضافى اذ لا يحمل عليه بدون الحاجة * وأما ما فيه فلان قوله حتي يختص للتمييز اما غاية للنفي أو للمنفي لا لنسر المقدر * وعلى الاول يفهم انه لو كان شركة لكان الاختصاص للتمييز لكنه لم يكن فلم يكن الاختصاص للتمييز وكان تقييد الاطلاق باولا صحيحا وهذا مناف المفهوم من أول كلامه لانه لا يفهم منه انه لو قيد الاطلاق باولا يضيع القيد الاول وذكر وجه التخصيص وعلى الثاني يفهم منه ان غاية عدم الشركة الاحتياج في التخصيص الى التمييز وليس كذلك بل ذلك غاية الاشتراك * نعم لو لوحظ مع عدم الاشتراك تفسير الاطلاق بالاطلاق أولا لكان غاية ذلك لكن الوجه الثاني هو كون ذي الغاية عدم الاشتراك فقط وعلى الثاني لعل وجه التأمل اشارة الى جميع ما ذكر ﴿ قال الخيالي وقال بعض السلف ﴾ عطف على قوله فان الفاسق مخلد في النار فيكون دليلا أيضا لقوله لا بين الجنة والنار وحاصله ان اثبات الواسطة كذلك مذهب السلف من أهل السنة فلو كان مراده ذلك لم يعتزل عن مجلس الحسن البصري لانه لا ينكر مذهب السلف لان ممن قال به ابن عباس رضى الله عنه ﴿ قال الخيالي وقيل أهلها أطفال المشركين الخ ﴾ وعلى هذا تكون دار الخلد ﴿ قال الخيالي فتت الكافر ينصرف ﴾ حاصل الجواب ان مراده من الكافر ماعدا المنافق والقياس من الشكل الثاني كبراه سالبة أي لا شئ من المنافق بكافر مجاهر بفتح بعكس الكبرى لا شئ من الكافر المطلق بمنافق وتضم اليه صغرى وهي مانفاه الحسن من مرتكب الكبيرة هو الكافر المطلق بفتح لا شئ مما نفاه الحسن من مرتكب الكبيرة بمنافق ﴿ قال الخيالي لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار ﴾ حاصله انه ان أردت من النفيين انه لا يدخل الجنة والنار فباطل لعدم ثوابه بعدم وان.

أُوردت أنه يدخل أحدهما لكن بلا ثواب ولا عقاب فهو باطل أيضاً لانه ينافي كونهما داري ثواب وعقاب * والظاهر أن دليله على المنافاة هو ان معنى كونهما داري الثواب والعقاب ان كل من دخلها يثاب أو يعاقب واذا كان كذلك فالمنافاة ثابتة وحاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع المنافاة بوجهين لكن الاول راجع الى منع صغرى دليله والثاني الى كبراه كما فهمت من تقريرنا وتقرير الثاني سلمنا ان المعنى كذلك لكن المراد من كل من دخلها من هو من أهل الثواب والعقاب بتخصيص الموصول (قوله أي سواء كان انفع للعبد الخ) يشعر بان المراد من الاوفق في الحكمة الانفع بالنظر الى نظام العالم كله من حيث هو كله فلا يرد عليهم شيء سوى أنهم جعلوا ذلك واجباً عليه تعالى فان بعض الافاضل قال انما لا يرد عليهم شيء ان لو كان مرادهم الانفع بالنظر الى نظام العالم كله من حيث هو كله وأما اذا كان مرادهم الانفع بالنظر الى الشخص كما حققه الدواني فيرد عليهم الكافر الفقير المبتلى بالآلام أسمي (أقول) قد زعم الدواني بان مراد الفريقين جميعاً الاصلح بالنسبة الى الشخص واستدل على ذلك بسؤال الاشعري أستاذه أبا علي الجبائي وجوابه عن بعض سؤاله وسكوته عن بعض وحاصل استدلاله أنه لو كان مرادهم الانفع بالنسبة الى نظام العالم كله لايرد سؤال الاشعري على أبي علي وعلى تقدير إيراده السؤال يقول أبو علي في جوابه قول الرب ان هذا أصلح بالنسبة الى نظام العالم كله ولا يخفى ان في تحقيق الدواني نظراً لان ابا علي من معتزلة بصرة فكيف يكون السؤال والجواب والسكوت دليلا على ان مراد معتزلة بغداد الاصلح بالنظر الى الشخص ❁ قال الخيالي وهم الاشاعرة ❁ أصلها أشعري نسب اليه فقيل اشعري ثم لما أريد جمعه حذف ياء النسبة وأبدل عنها تاء التأنيث فقيل أشاعرة مثل المهالبة والا كاسرة

من هذه الحيثية لكنه يحتاج اليه لدفع احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فاجيب بما ترى قيل وفيه انه يجوز ان يكون عدم التعرض للاعتماد على ما ذكر في هذا الوجه من وجه التخصيص لظهور جريان ذلك في الوجوه الباقية أيضاً وفيه أنه لو كان كذلك لكان الملائم التعرض في الاول من الوجوه (قوله والتسمية بالكلام الخ) كأنه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما والظاهر انه يؤخر عنهما أجيب بقوله والتسمية كذا نقل عنه (قوله لا بين الجنة والنار) أي لا تكون منزلة مرتكب الكبيرة فان الفاسق أي مرتكب الكبيرة عندهم مخلد في النار كما هو المشهور من مذهبهم اذا مات قبل التوبة (قوله ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن) بل منافق عنده كما سيجيء (قوله الى الجماهر) أي المجاهر بالكفر ومرتكب الكبيرة ليس بمجاهر (قوله فلا منزلة بين المنزلتين عنده) أي بين الايمان والكفر بل بين الايمان وبين أحد قسمي الكفر وهذا ليس باثبات منزلة بين المنزلتين كذا نقل عنه (قوله بمعنى الانفع) بنى ذهبت معتزلة بصرة الى انه يجب على الله تعالى ان يعطى العبد ما هو أنفع له في دينه كذا نقل عنه (قوله فالجبائي اعتبر في الانفع الخ) أي في وجوب الاصلح بمعنى الانفع وقال ما علم الله نفعه للعبد في دينه يجب عليه وغير الجبائي لم يعتبر فيه جانب علم الله تعالى بل قال يجب على الله تعالى تعريض العبد للثواب وان علم الله انه يكفر عند كونه مكلفاً (قوله فلزمه) أي غير الجبائي من معتزلة بصرة ترك الواجب فيمن مات صغيراً لا فيمن مات عاصياً وأما الجبائي فاللازم عليه العكس وهو المراد بقوله فلزمه ما لزمه (قوله لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير) أي سواء كان انفع للعبد في الدين فقط أو في الدين والدنيا معاً أو لا يكون انفع في شيء منهما تأمل (قوله ويحتمل ان يراد الخ) أي على تقدير ان يكون مقول القول حقائق الاشياء ثابتة (قوله فكانهم هم القائلون) بناء على ادعاء ان غيرهم كالمعدوم (قوله بملاحظة الحيثية) أي حيثية المطابقة (١) حتى يتميز عن الصدق أي الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق له اذ لولا اعتبارها وملاحظتها لصدق تعريف الحق على الصدق اذ يصدق عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بالكسر تستلزم المطابقة بالفتح لتلازمهما اذ لو وجدت المطابقة بين الشيئين كان كل منهما مطابقاً ومطابقاً بالنسبة الى الآخر فيكون الحكم المطابق للواقع بالكسر مطابقاً له بالفتح أيضاً فاذا لم تلاحظ الحيثية في تعريف كل منهما يصدق تعريف كل منهما على الآخر فتجب ملاحظتها (قوله لكي لا يلاغو الخ) لان الظاهر من قوله وأما الصدق فقد

(١) اذ لفظ المطابقة مشتق من باب المشاركة فتدل على المشاركة من كلا الطرفين لكن في التعريفات يراد قيد الحيثية ذكرت أو لم تذكر فافهم (منه)

والاشاعة (قوله يدل على ان الفرق الخ) يدل على أن الفرق ينافي ماسبق فلا يلائمه لايلائمه والملائم ينافيه مما ذكره
مبني على ان عدم الملائمة يوجد في ضمن المنافاة ولو قلنا ان المراد الدلالة ظاهراً بناء على انه يجوز ان يراد من قوله وقد يفرق
وقد يعتبر الفرق أو قد ينبه على الفرق فالملائم حينئذ لايلائمه (قوله يعني لا نسلم ان الشيء بمعني الموجود لم لايجوز الخ)
فان قلت المعدوم ليس بشيء عند الاشاعرة كما سيأتي في المتن وسيجيء من الشارح أيضاً الشيء عندنا الموجود
قلت سيصرح الخيالي بان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشيء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازاً انتهى وفي بعض الحواشي الخلاف في الشيء بمعنى المتقرر الثابت في الخارج فانه مرادف للموجود عند الاشاعرة والمعتزلة منعوا ترادف الثبوت للوجود بل قالوا ثبوت الشيء بحيث يكون مظهرا الاثاره هو الوجود والافهو الثبوت فقط وأما الشيء اللغوي وهو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه فيعم المعدومات اتفاقا (قال الخيالي يستفاد منه الخ) أي من تعريف العرضي بما يمكن تصور الشيء بدونه وجه الاستفادة انه لا واسطة بين الذاتي والعرضي مما يمكن حمله على الشيء فاي منهما يعرف بشيء يكون سلب ذلك الشيء تعريفاً للآخر فظهر ان الاستفادة بمعونة من الخارج فان قلت ان مخالفته للذاتي تفهم من قوله بخلاف الذاتي قلت يفهم منه مخالفته للنوع والثاني أعم منه ولا يلزم من
المخالفة للاخص المخالفة للاعم على ان المخالفة لا تنفي الواسطة (قال الخيالي أو يرد عليه اللوازم الخ) اعلم ان اللوازم البينة بالمعنى الاخص والاصطلاح
قسمان مايحمل على الملزوم كالزوجية للاربعة ومايكون مباينا له كالبصر للاعمى فالورود يكون بكلا القسمين الا ان يخصص الموصول بما يكون
محمولا على الشيء فالوارد يختص بالاول والايراد بالقسم الاول يرد على التعريف المستفاد منه أيضاً وهو تعريف العرضي لانه يخرج منه مع انه
عرضي هذا ان خص الموصول بالمحمول والا يرد عليه أيضاً المباين الممكن تصور الشيء بدونه لانه يدخل فيه مع انه ليس بعرضي

شاع في الاقوال خاصة ان الفرق بينهما انما هو من جهة شيوع الصدق في الاقوال دون الحق وقوله
وقد يفرق يدل على ان الفرق بينهما فيما سبق ليس بهذا الاعتبار وأما اعتبار المطابقة من جانب الواقع
فيهما فلا قائل به تأمل (قوله يشير الى ان الصدق الخ) الاشارة في الشيوع (١) مع الخصوص تأمل
(قوله اذ المنظور أولا الخ) تعليل لكلام مطوي وهو قولنا وانما سمي بالحق ما كانت المطابقة
معتبرة فيه من جانب الواقع كذا نقل عنه يعني ان معنى الحق في أصل اللغة الثابت من حق اذا
ثبت فلما كان المنظور أولا في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الواقع الذي هو ثابت ومتحقق ناسب
ان يعتبر في النسبة به ذلك الاعتبار وكذلك الصدق في الاصل هو الانباء عن الشيء على ماهو عليه
المعبر عنه بالفارسية (براست كفتن) ولما كان المنظور أولا في اعتبار المطابقة من جانب الحكم هو الحكم
الذي هو متصف بذلك المعنى الاصلي للصدق ناسب أن يعتبر في النسبة بالصدق ذلك الاعتبار هذا
لكن اتصاف الحكم بأي معنى كان بالانباء عن الشيء على ماهو عليه محل كلام فتأمل (قوله وهذا
أولى مما قيل الخ) لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية بخلاف ماقيل وقد عرفت مافيه (قوله
فان مفهوم قولنا الخ) نقل عنه ان فيه رداً على من قال فيه مسامحة لان المطابقة صفة الواقع والحقيقة
صفة الحكم فلا تكون هي هي (قوله فالمعنى ههنا كون الحكم الخ) يعني ان معني حقيته كونه بحيث يطابقه
الواقع لكن لما كان مطابقة الواقع اياه مستلزمة لهذا المعني تسوع وجعلت هي معنى الحقية ومعلوم
ان هذا المعني صفة للحكم أيضاً والا فظاهر ان مطابقة الواقع اياه ليست صفة له بل صفة للواقع على
مالايخفى لكن على هذا يكون المنظور أولا في اعتبار المطابقة من جانب الواقع هو الحكم في الحقية
أيضاً (قوله قلت بعد التسليم) يعني لا نسلم ان الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز ان يكون بمعني مايصح
ان يعلم ويخبر عنه وبعد التسليم فرق الخ (قوله وبه يظهر الخ) أي بما ذكرنا من ان معنى قوله
مابه الشيء هو هو مابه الشيء ذلك الشيء يظهر ان الضميرين للشيء (قوله وقد يجعل أحدهما
للموصول) وهو الثاني لا الاول اذ لا صحة له تأمل (٢) (قوله لكن ينتقض ظاهر التعريف الخ)
وأنما باطنه وان أمكن تصحيحه بجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم لكنه ارتكاب خلاف المتبادر

(١) يعني قد يطلق الصدق على غير الاقوال خاصة بدون الشيوع تدبر (منه)

(٢) لان ضمير الموصول خبر المبتدأ ولو كان ضمير الموصول هو الاول لزم تقديم الخبر على
المبتدأ وهو ليس بجائز لان تقديم المبتدأ واجب اذا كانا معرفتين وههنا كذلك فلا يصح ان يكون
الموصول هو الاول كذا في كتب النحو (منه)

(قوله كما يشعر به كلمة من الخ) فانها تشعر بان المعرف بهذا التعريف بعض من العوارض فيكون معرفاً للاخص بالسلب المستفاد منه فيكون اعم من الذاتي لوجوده في ضمن القسم الآخر من العوارض فان الاخص من الشيء انما سلب يكون السلب أعم من نقيض ذلك الشيء (قوله فلا ترد اللوازم المذكورة) لا يخفى عليك ان حمل عدم الامكان في التعريف المستفاد على التوقف والاحتياج يتوقف على حمل الامكان في التعريف المستفاد منه على عدم التوقف والاحتياج اذ لا معنى للاستفادة حينئذ بدون حمل المستفاد منه على ما ذكر وعلى هذا لا يرد السؤال على المستفاد منه أيضاً بخروج القسم الاول من اللوازم عنه لان عدم التوقف وعدم الاحتياج اعم من امكان الانفكاك وعدم امكانه لكن لا يرد عليه احد المتضايفين والملكات لانهما يخرجان عنه وليس لهما عرضية بالنسبة الى الآخر ولا عدم (قوله ولقائل ان يمنع الخ) اعلم ان كلام الخيالي وان كان موجهاً يكفي فيه المنع لكنه أورده في صورة الدعوى واستدل عليه فيما نقل عنه فلذلك أورد المحشي المنع عليه فللخيالي ان يقرر كلامه بالمنع لئلا يرد عليه هذا المنع (قوله فان من تمسك الخ) التمسك ابطال سند المنع (قوله يرد عليه الخ) نقض اجمالي اما باستلزام الفساد أو التخلف (قوله تأمل) لعله اشارة الى ان ليس ههنا شيئان ان كان الذاتي تمام الماهية وان كان جزأها فزمان تصور الجزء جزء زمان تصور الكل لا مغاير خارج عنه كزمان تصور العرض هكذا ذكره بعض الفضلاء (قوله عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه) أي عدم امكان ملاحظة مجرده أي عدم امكان فرض تجرده عنه فان الذاتي كذلك لان العقل لا يجوز تجرد الكنه عن الذات لان الكنه انما يحصل بالذاتي وأما اللزوم فالعقل يجوز تجرده عن لازمه ففرض تجرده ليس بمحال وان كان التجرد في الواقع محالاً بخلاف الذاتي فان فرض تجرد الكنه عنه محال كما ان تجرده محال في الواقع وأيضاً يجوز ان يكون معناه عدم امكان ملاحظته

والاصطلاح من غير ضرورة لظهور الوجه الصحيح الخالي عن ارتكاب مثل هذا التكلف وهو جعل الضميرين للشيء وهذا هو المراد بقوله وجعل هو هو الخ (قوله بعد تسليم الاستفادة الخ) نقل عنه يعني يجوز ان لا يكون ما ذكره معرفا مساويا للعرضي كما يشعر به كلمة من في قوله فانه من العوارض فلا يكون المستفاد أيضاً معرفا مساويا للذاتي بل يكون (١) أعم أقول بل المعنى المفهوم من السوق ان مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه ليس ما به الانسان هو هو لانه من العوارض له ولا شيء من العوارض للانسان ما به الانسان هو هو فلا شيء مما يمكن تصور الانسان (٢) بدونه ما به الانسان هو هو وأقول بعد تسليم الاستفادة المذكورة معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي ان تصوره موقوف عليه ومحتاج اليه لا ان لا يمكن انفكاكه عنه فلا ترد اللوازم المذكورة لكن يرد عليه أحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر والملكات بالنسبة الى الاعدام كما يرد على ما في الحاشية أيضاً (قوله بطريق الاخطار) بان لا يتصور تبعاً وضمنا بل يلاحظ قصداً وفيه بحث نص عليه في تلك الحواشي أيضاً (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم الخ) نقل عنه لان تصور الملزوم معرف لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعرف والمعلول (٣) مما لا يخفى فلذلك قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يستلزم تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي معدات للمطالب * فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين بالمعنى الاخص لا ينفك عن تصور الملزوم * قلنا معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين فان من تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك أيضاً تأمل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجرداً عنه كما ان معنى امكان تصوره بدون العرضي امكان

---

(١) لان تعريف الذاتي نقيض لتعريف العرضي وتعريف العرضي تعريف بالاخص ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم (منه)

(٢) لان المستفاد من قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه انه كلما لا يمكن التصور بدونه فهو ذاتي فيكون الفرق اعم من ان يتناوله اللوازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون التعريف مانعاً (منه)

(٣) وما ذكره في تحقق اللزوم بين العلة والمعلول وما تمسك به من قولهم الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر غفل عن الفرق بين اللزوم للشيء واللزوم عن الشيء (منه)

لو فرض مجرداً عنه اي لو فرض ان الشيء مجرد عن الذاتي فانه حينئذ لا يمكن تصور الشيء بالكنه لفقد الذاتيات التي كان الكنه عبارة عنها وأما الملزوم فانه لو فرض تجرده عن اللازم يمكن تصوره بالكنه أيضاً لان اللازم ليس من أجزاء الكنه (قوله اذ يلزم حينئذ ان يكون كون تصور الكنه) زاد لفظ الكون فيه وفيما بعده ليفيد كون الامكان كيفية لنسبة الكون بدون العرضي الى تصور الشيء ولو حذف لفظ الكون يكون المتبادر كون الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور (قوله يلزم ان يكون عدم كون تصور الكنه بدونه جائزا) فيه انه لا يلزم من عدم كون الوجود ضروريا جواز العدم لاحتمال ان يكون العدم ضروريا الا ان يراد من جواز العدم الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف العام لا عن الجانب الموافق (قوله فان مقابل قولنا بدونه هو قولنا معه لا قولنا به) لان معنى دون المجاوزة والمفارقة فنقيضه المعية في آن واحد والمعية اعم من ان يكون تصور العرض واسطة لتصور الكنه أولا والاول معنى به ولما جاز ان يكون معنى بدونه بدون توسط دالية فحينئذ يكون مقابله هو قولنا به بادر الى التسليم أقول على تقدير تسليم كون مقابل بدونه كونه به يكون حاصل التعريف المستفاد للذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه بل يجب تصوره به فحينئذ لا يرد السؤال باللوازم البينة بالمعنى الاخص لان تصور الملزوم ليس باللوازم بل مع اللوازم فانكشف لك من هنا جواب آخر لما سبق من السؤال باللازم (قوله اعتبر) ماض مجهول ضميره راجع الى الامكان وجملته خبر ان وقوله كيفية منصوب على انه مفعول اعتبر وهو مضاف الى قوله نسبته (قوله الى ذات الرومي) أي المقيدة بالبياض من حيث هي مقيدة بقرينة قوله في المثل الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي (قوله فعدم التصور الى قوله بان لا يوجد أصلا) ليس المراد ان ذلك مقتضى الإمكان بالنسبة الى المقيد لان معنى الامكان حينئذ ان وجود المقيد وعدمه غير ضروريين لكن عدمه اعم من عدم ذاته مع وصفه جميعاً ومن عدم وصفه فقط ولما كان ذلك الاعم في مقام عدم التصور بدونه وعدم الرومي الابيض متحققاً في فرده الاول في الواقع قال بان لا يوجد أصلا فان قلت اذا كان الامكان بالنسبة الى المقيد بلا ملاحظة القيد يكون مقتضى الامكان عدم التصور بدونه بان لا يوجد أصلا قلت هذا ليس محمل كلام الخيالي بدليل قوله في أصل الحاشية وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فتدبر فمن قال فيرجع الامكان الخاص الى التصور المقيد مع قطع النظر عن القيد عند قول المحشي وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فقد غفل عن لفظة قد التي للتقليل وحمله على التحقيق خلاف المشهور (قوله لا بان يوجدا) هذا على صيغة التثنية معطوف على قوله بان لا يوجدا أصلا وضمير التثنية راجع الى التصور والرومي ولما كان عدم المقيد أعم من أمرين كما عرفت فيما سبق وكان الواقع في نفس الامر أحدهما اثبت الواقع ونفي غيره واعلم ان كون المعطوف تثنية يقتضي ان يكون المعطوف عليه تثنية أيضاً مع انه مفرد في النسخ التي رأيناها ولا يجوز ان يكون مفرداً على ان تكون الهمزة همزة أو ويكون الفعلان متنازعين في وصفها ويكون المنفي بقوله لا بان يوجدا مقتضى الامكان المعتبر بالنسبة الى القيد لان عطفه حينئذ على قوله بان لا يوجد غير جائز لان الجار مع المجرور في المعطوف عليه خبر لعدم التصور فكذا المعطوف مع ان الجزء الثبوتي من المعطوف لا يصح وقوعه في مقام الخبر عن عدم التصور بل انما تصح خبريته عن وجود التصور فتدبر واما عطفه على غير ذلك فاصعب من خرط القتاد .

لاحظته مجرداً عنه (قوله يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضي) اذ يلزم حينئذ ان يكون كون تصور الكنه بدون العرضي وعدم كونه بدونه غير ضروريين واذا كان كون تصور الكنه بدون العرضي غير ضروري يلزم ان يكون عدم كون تصور الكنه بدونه جائزا واذا كان عدم كون تصور الكنه بدون العرضي جائزاً يكون كون تصور الكنه بالعرضي جائزا وهو المحذور (قوله مع العرضي لا به) فان مقابل قولنا بدونه هو قولنا معه لا قولنا به كذا نقل عنه (قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد) نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فهنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد أصلا لا بان يوجدا ولا يوجد وصفها تأمل (قوله على ان تصور الكنه الخ) جواب

(قوله نقل عنه الخ) مع أنه لما كان للمانع أن يقول سلمنا ان هذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لكن لم لا يجوز ان يعتبر المعنى.
الحاصل من جعل الاضافة للعهد في دفع اللغوية حتى لا يحتاج الى التأويل رده أيضاً فيما نقل عنه بان حمل الاضافة على العهد
باطل لانتفاء شرطه ولما كان للمانع ان يمنع انتفاء الشرط بتجويز الذكر الحكمي أبطل صلاحية سنده بانه لا يدفع اللغوية فلا يفيد
اعتباره هذا بناء على حمل الاضافة في الموضوع على العهد أيضاً وأما لو حمل في الموضوع على الاستغراق فلا يصح الحمل أصلا
وكذا لو حمل على الجنس فلا يصح أيضاً لو أريد الاتحاد وكذا اذا اريد.

الصدق إذ لا معنى لصدق الفرد على الجنس وكذا لو حمل على العهد الذهني (قوله وفيه انه حينئذ) أي حين التوجيه الثاني لا يكون لقوله ولا مثل انا أبو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية لانه حينئذ يكون حاصل الكلام ان هذا الكلام يحتاج الى البيان في عدم اللغوية وليس مثل شعري شعري الذي هو غير محتاج الى البيان في عدم اللغوية فيكون حاصل نفي المماثلة بيان ان انتفاء اللغوية في كلام القوم لم يبلغ الى مرتبة شعري شعري فيكون حاصله تقريب كلامهم الى اللغوية الا ان يراد به أي بنفي المماثلة افادة ظهور الافادة في هذا القول. وهو قولهم حقائق الاشياء ثابتة بناء على انه لم يحتج الى التأويل بل الى البيان
وافادة عدم ظهورها أي عدم ظهور الافادة في شعري شعري لانه احتاج الى التأويل والحاصل ان المراد من نفي المماثلة في الاحتياج الى البيان الحكم باحتياج المثل به الى التأويل فحينئذ يكون لقوله ولا مثل انا أبو النجم الخ مدخل في بيان عدم اللغوية لان فيه تبعيد كلامهم عن اللغوية بافادة انه لا يحتاج الى التأويل في عدم اللغوية كما احتاج شعري شعري ﴿ قال الخيالي لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم مبينا ﴾ وأما المعنى السابق فقول احتماليه ارادة بعض الاشعار أيضاً وهو الماضي لكن ليس بمعين وثاني احتماليه ارادة جميع الاشعار ففي كلام الخيالي لف ونشر غير مرتب ولو قال ارادة المعين من بعض اشعار المتكلم لكان مرتباً وقوله وكم فرق بين المعنيين يعني بينهما فرق كثير فليس هذا المعنى هو الحاصل بجعل الاضافة للعهد وقد عرفت الفرق.

على تقدير تسليم الملازمة أيضاً (قوله أي ليس عدمه ضروريا الخ) أي ليس عدم كون تصور الكنه بدون العرضي ضروريا سواء كان وجوده أي وجود كون تصور الكنه بدون العرضي ضروريا أو غيره بخلاف الثاني فان عدم كون تصور الكنه بدون الثاني ضروري فلا يكون ممكناً بهذا المعنى (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء لغو) أي الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة لغو على ما يدل عليه قوله بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة وانما كان لغوا لان عقد الوضع فيه مستلزم لعقد الحمل استلزاما جلياً إذ لا أقل من أن الثبوت لازم للشيئية فلا يفيد الحمل فائدة غير معلومة من عقد الوضع فيكون لغوا (قوله اذ لا لغوية في قولك عوارض الاشياء الخ) يعني لو لم يكن المنشأ مجموع الامور الثلاثة لكان قولك عوارض الاشياء ثابتة لغواً على تقدير عدم منشئية تعريف الحقيقة وكان قولك حقائق المعدومات ثابتة لغواً على تقدير عدم منشئية كون الشئ بمعنى الموجود وكان قولك حقائق الموجودات متصورة لغواً على تقدير عدم منشئية كون الثبوت بمعنى الوجود فاللازم باطل والملزوم مثله (قوله فان أكثر من يسمعه الخ) يعني ان لمعنى من قلة الاحتياج المستفادة من كلمة ربما هو قلة المحتاجين وهم أصحاب الاذهان القاصرة (قوله ان أخذ موضوعه الخ) أي أخذ اتصاف موضوعه بالعنوان بحسب الاعتقاد مشهور (قوله أي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل) وهو قوله الامور الثابتة ثابتة وانما قال كذلك لانه لا فرق بين الثابت ثابت وبين الامور الثابتة ثابتة كذا نقل عنه (قوله ولك ان تقول) أي في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان نقل عنه ان التوجيه الاول ناظر الى كلمة التقليل والتوجيه (١) الثاني ناظر الى مدخولها أعني الاحتياج الى البيان وفيه انه حينئذ لا يكون لقوله * ولا مثل أنا أبو النجم * وشعري شعري * مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري (قوله وهذا المعنى الخ) أي شعري الآن كشعري فيما مضى

(١) فان قيل بين التوجيهين تناف لان كلمة ربما اذا كانت للتقليل كما هو التوجيه الاول لا يمكن التوجيه الثاني لانه حينئذ لا تقليل انا لاحظنا التوجيه الثاني فلا يمكن التقليل قلنا على التوجيه الثاني تحمل كلمة ربما على التحقيق لا التقليل كما جاءت للتقليل قد تستعمل للتحقيق أيضاً على ما بينه الفاضل الرومي (منه)

(قوله ولا يخفى مافيه) لعل مافيه ان المفهوم من لا حق كلامه ان مايحتاج الى البيان مالم يكن مشاهدا وكون المشاهد أكثر منه محل نظر بل النصوص شاهدة على ان الامر بالعكس وأيضاً ان الظاهر من عبارة الشرح ان الاحتياج صفة الكلام فارادة الفروع مجاز وقيل مافيه ان الثابت ثابت له فروع كذلك وفيه ان احتياجه الى البيان لايتصور الا بعد توجيهه على وجه يكون المحمول غير الموضوع والسائل أعتبره متحد الموضوع والمحمول فهو ناظر الى الافادة على ما اعتبره السائل لا الى قوله ربما يحتاج الى البيان (قوله أي بناء على التأويل أيضاً) أي كما ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة محتاج الى البيان بناء على التأويل وهو أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد (قوله وجعل قوله ولا مثل وانا أبو النجم وشعري شعري مبنياً على وجه الخ) أي جعل ذكر قوله ولا مثل انا أبو النجم وشعري شعري مبنياً على ان يكون مقابلا وناظراً لوجه لم يذكر الشارح ذلك الوجه فى الكتاب اي في الشرح والغرض من ذلك الجعل نفي المماثلة وذلك الوجه الذي لم يذكره فى الكتاب تخصوص التأويل فان تأويل الكلام السابق أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد وتأويل قوله وشعري شعري ليس كذلك مما لا يرتضيه من له أدنى دراية أي معرفة فى الاساليب لانه اذا ذكر شيء مع بعض صفاته ثم نفي مماثلته شيء آخر فالمتبادر انتفاء المماثلة فى الصفة المذكورة لا فى صفة اخرى لم تذكر فى الكلام (قوله فتوجه السؤال ظاهر) بل لا يصح اضافة الحقائق الى الشيء على هذه الارادة (قوله وأيضاً لم يصح الحمل) أي كما انه يرد السؤال السابق وهو قوله هذا اذا اريد بالحقيقة الخ (قوله فيلزم الكذب) لان الاشاعرة لايجعلون العدم ثبوتا فالثبوت عندهم يرادف الوجود وأما المعتزلة فيمنعون ترادف الثبوت والوجود ويقولون ثبوت الشيء بحيث يكون مظهراً لآثاره هو الوجود والا فهو الثبوت فقط كما في بعض الحواشي * فان أريد من أهل الحق أهل الحق فى جميع المسائل وهم أهل السنة فيلزم الكذب أي يلزم ان يكون نقل هذا الكلام عن أهل الحق كذبا لانهم لايقولون بان للمعدوم ثابت وان أريد أهل الحق في هذه المسئلة فكذا يلزم الكذب أيضاً لان أهل الحق في هذه المسئلة أيضاً على تقدير حمل الشيء على المجازي ليس الا أهل السنة

(وبأحوالها) أو شعري هو شعري المعروف بالبلاغة لايحصل بجعل الاضافة للعهد والمقصود دفع توهم كون قوله وشعري شعري غير محتاج الى التأويل بناء على كون الاضافة للعهد (قوله وكم فرق بين المعنيين) أي كم من فرق بين ارادة شعري الآن كشعري فيما مضى اوشعري هو شعري المعروف بالبلاغة وبين بعض الاشعار معيناً مع انه معتبر في العهد الذكر الحقيقي لفظاً أو تقديراً أو الذكر الحكمى ولم يوجدا ههنا فلا يرد ان يقال لم لايجوز (١) ان تكون الاضافة للعهد ويكون المراد المعنى المعهود على ان ارادة المعنى المعهود لا تدفع التفوبة (قوله والمشهور) أي فى توجيه قولنا ربما يحتاج الى البيان أي ربما يحتاج الى بيان صدقه بناء على تأويله بما نعتقده حقائق الاشياء (٢) وفيه ان الظاهر ان المراد جميع مانعتقده حقائق الاشياء ثابتة ولا شك ان صدق هذا يحتاج الى البيان ألبتة فلا معنى للفظة ربما اللهم الا ان يراد ان القليل من فروع نوع هذا الكلام يحتاج الى البيان لا أكثرها ولا يخفى مافيه وان أريد ان جميع مانعتقده حقائق الاشياء مما نشاهده كما مر فلا يحتاج الى البيان أصلا (قوله ان شعري شعري كذلك) أي بناء على التأويل أيضاً ونقل عنه (٣) وجعل قوله ولا مثل * أنا أبو النجم وشعري شعري مبنياً على وجه لم يذكره في الكتاب مما لا يرتضيه من له أدنى دراية في الاساليب (قوله لم يتوجه السؤال أصلا) هذا اذا أريد بالحقيقة مابه الشيء هو هو مطلقاً وأما اذا أريد مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه فتوجه السؤال ظاهر وأيضاً لم يصح الحمل على هذا المعنى المجازي اذ ليس المعدوم ثابتاً فيلزم الكذب الا ان يراد بالاشياء جنس المعنى المجازي لكنه خلاف الظاهر وهو ظاهر (قوله من تصوراتها والتصديق بها

(١) هذا اذا كانت الاضافة فيهما للعهد وأما اذا كانت الاضافة للعهد في المحمول فقط وهو شعري الثاني لا يكون الحكم لغواً لكن لايحصل التمدح المراد من قول الشاعر انا أبو النجم (منه)

(٢) لان حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلا لايظهر الا بالبرهان (منه)

(٣) هذا رد على من قال في جواب هذا السؤال بانه لم لايجوز ان يجعل بناء على وجه آخر لاناظراً الى قولنا ربما يحتاج الى البيان حتى يتوجه عليه بان هذا ليس ناظراً اليه بل مثله فأجاب بقوله وجعل قوله ولا مثل أنا أبو النجم الى آخره (منه)

(قوله لان ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جملة الحقائق أيضاً) يريد انه انما عمم العلم الى التصور والتصديق مع ان متعلق العلم هو نفس الحقيقة وهو يقتضي ان يكون العلم تصوراً فقط لان الحقيقة تشمل ما كان علمه تصديقاً * فالحقائق منها ما هو من قبيل المنسوب اليه فعلم تصور ومنها ما هو من قبيل النسبة وهي الثبوت فعلم تصديق فعلى هذا التعليل لا يكون في الكلام تقدير أصلا * ويرد عليه انه اما ان يكون الثبوت حقيقة موجودة أولا * وعلى الاول يلزم التسلسل لانا حكمنا بان حقائق الاشياء أي جميع ما نعتقده حقائق الاشياء ثابتة فمنها الثبوت فهو ثابت أيضاً فيحصل ثبوت أمر بين الثبوت والثابت فهو ثابت أيضاً وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة وعلى الثاني لا يدخل في موضوع المسئلة المذكورة فيحتاج في تعميم العلم الى التصور والتصديق الى تقدير الثبوت الا ان يراد الاستخدام في ضمير قوله والعلم بها ليكون راجعاً الى مطلق الحقائق موجوداً أو معدوما (قوله وحاصل المعنى) أي حاصله حين ملاحظة عموم تحققه الثبوت (قوله أعم من ان يكون تصوراً أو تصديقاً الخ) والتصديق أعم من ان يكون تصديقاً بثبوت الحقائق في أنفسها أو بثبوت الاحوال بها (قوله بخلاف تقدير الثبوت فان العلم حينئذ هو التصديق بثبوت الحقائق في نفسها أو لغيرها) فلا يتناول تصورها ولا التصديق بثبوت الاحوال لها وفيه ان ثبوت الحقائق لغيرها غير متصور أيضا لان الظاهر ان المراد من الحقائق جميع ما نعتقده من حقائق الاشياء فلا مجال لثبوتها لغيرها لان غيرها ما ليس بموجود والموجود لا يثبت للمعدوم فالصواب ترك قوله أو لغيرها وان أجيب عنه بان الضمير في قوله أو لغيرها ليس راجعا الى جميع الحقائق بل لبعضها فيجوز ان يكون الغير حقيقة موجودة أيضا فنقول حينئذ يتناول تقدير الثبوت التصديق بثبوت الاحوال لها لانه اذا ثبت بعض الحقائق لبعض يصدق ان الحقيقة ثبتت لشيء وان ثبت الحقيقة فالصواب حينئذ ان يزيد قوله وثبوت الغير لها (قوله ولو سلم فالعلم بالعلم غير لازم) يعني لا نسلم أولا ان الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة هو التصديق لم لا يجوز ان يكون على سبيل التخييل (١)

(١) أراد بالتخيل تصور الوقوع أو اللاوقوع من غير ترديد والشك تصورهما على وجه الترديد والوهم تجويز أحدهما مع ظن الآخر وانما لم تكن هذه الثلاثة تصديقا لان التصديق هو الاذعان والقبول للنسبة وتلك الادراكات ليست على وجه الاذعان والتسليم كذا ذكره أبو الفتح في حاشية التهذيب (منه)

وباحوالها) أي التصديق بثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها لان ثبوتها في نفسها وثبوت أحوالها لها من جملة الحقائق أيضا وحاصل المعنى ان العلم بها أعم من ان يكون تصوراً أو تصديقا متحقق بخلاف تقدير الثبوت فان العلم حينئذ هو التصديق بثبوت الحقائق في نفسها أو لغيرها وما ذكره المحشي من استغراق الانواع فما لا يسمع من أهل العربية بل كلام مستحدث ومستبدع وانما حمله على ارتكابه لزوم تحقق العلم بجميع الافراد على تقدير ارادة استغراق افراد الجنس (قوله كما يحتاج الى العلم بالثبوت) أي بثبوت الحقائق في أنفسها أي كونها ثابتة يحتاج الى العلم بالاحوال أي بكونها ممكنة وحادثة وكذا يحتاج الى تصور طرفي الثبوت (قوله فمن قدر الثبوت) يعني ان البعض وجه تقدير الثبوت بان الغرض الحقيقي والمقصود الاصلي هو الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع ولا يتم ذلك الغرض الا بتقدير الثبوت فرده المحشي بان ذلك الغرض كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال والى تصور الطرفين فتقديره دون غيره غلط وايجاب تقديره غلط ظاهر (قوله فقد غلط غلطين) نقل عنه الغلط الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلهذا قدره ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظن وجوب التقدير (قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه) نقل عنه فان مصدر ثابتة المسندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا هو أقرب للتقوى انتهى كلامه وقيل ويمكن ان يجعل الضمير راجعا الى القضية المذكورة أعني قوله حقائق الاشياء ثابتة والمعنى والعلم بان الحقائق ثابتة متحقق فان قلت الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة هو التصديق بثبوتها فهل هذا الذي يتلوه الا تكرار بلا فائدة قلت (١) ولو سلم فالعلم بالعلم غير لازم ولو سلم ففيه فائدة هي التأكيد في البداهة والرد على المخالف فان ابقاء الحكم بلا

(١) يعني لا نسلم أولا ان الحكم بان حقائق الاشياء ثابتة تصديق بثبوتها لم لا يجوز ان يكون ذلك بيانا للواقع من غير تصديق ولو سلم فالعلم الخ وأيضا لم لا يجوز ان يكون التصديق على مذهب الامام ولا يكون الحكم هو التصديق اذ التصديق عنده مركب (منه)

او الشك أو الوهم ولو سلم فالمراد بالعلم بها العلم بتصديقها أو المراد من متحقق معلوم فالمعنى والعلم بها معلوم لكن اللازم
من الاول انما هو نفس التصديق ولو سلم ان العلم بالعلم غير لازم أو ليس المراد (١) من الذي يتلوه العلم بالعلم
لكن فيه فائدة هي التأكيد في البداهة يعنى أن الحكم الاول بديهي بناء على ان المراد من الحقائق المشاهدات فقط
والثاني يؤكده (قوله وفيه ان عادة المصنف الخ) نقض اجمالي بالتخلف على قوله فان بقاء الحكم بلا دليل دليل على بداهته
لان ذلك القول اثبات السند * ويرد عليه انه بعد تسليم كون عدم انفهام كون الاول بديهيا يكون الثاني تأسيسا لبيان
بداهته أو تأكيداً لبيان معلوميته مطلقا اذ التحقق (٢) أعم من أن يكون بالبداهة أو بالدليل القطعي ﴿ قال الشارح
للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق ﴾ حاصل الاستدلال انه لو كان المراد العلم بنفس الحقائق لازم العلم بجميع الحقائق والتالى باطل
والملزوم مثله وانما كان الملزوم باطلا فالمراد بالعلم العلم بثبوتها لكن الملزوم (٣) بطل بالبداهة فثبت ان المراد بالعلم العلم
بثبوتها وهو المدعي ثم ان الترديد الاول مما ذكره الخيالي منع للملازمة الاولى فقوله لايضرنا بمعنى ان ذلك غير لازم وقوله
لانه غير مراد سنده والترديد الثاني منع لبطلان تاليها (٤) وقوله فان قولنا سنده وقوله وقد سبق سند آخر لذلك المنع وقوله
نحن نقيد العلم بكونه بالكنه اختيار للشق الاول وابطال لسند منع الملازمة وهو قوله لانه غير مراد فحينئذ تصح الملازمة
يعني لزوم العلم بجميع المعلومات تفصيلا لان العلم بالكنه انما هو العلم التفصيلي اذ لايجوز العلم بجميع الاشياء بالكنه
اجمالا لان كنه كل شئ مخصوص به ثم يجوز ان يعلم اجمالا بعض الاشياء المتعددة ببعض الاجزاء بالكنه
لاتمامه والمراد الثاني
وقول المحشى قول
أحمد لايقال تسليم العلم
بالوجه يستلزم تسليم العلم
بالكنه الخ منع للملازمة
ثانياً وحاصله ان تسليم
العلم بها اجمالا بالوجه تسليم
به بالكنه لان الوجه كنه
أيضاً فامكن العلم بجميع الاشياء اجمالا بالكنه فلا يلزم من تقييد
العلم بالكنه العلم بجميع الاشياء تفصيلا اذ يجوز ان يكون الكنه وجهاً اجمالياً شاملا للجميع ومنشأ هذا السؤال كون العلم
بجميع الاشياء بالكنه محتملا لان يكون الكنه كنها في نفسها أو كنهها للاشياء أو أعم مع ان المراد الثاني كما هو المتبادر كما
أجاب بقوله لانا نقول وحاصله انا نقول الكلام في العلم بجميع الحقائق بكنهها وفى الصورة المذكورة ليس المعلوم من
الكنه الا كنه ذلك الوجه وليس ذلك كنها للحقائق بالكنه اذ لا يلزم كون الكنه كنها بجميع الحقائق ويمكن ان يكون ذلك السؤال
منعاً لبطلان التالي * وحاصله ان تسليم العلم بالوجه يعني ان تسليم كون الوجه معلوما يستلزم تسليم العلم بالكنه فحصل لنا العلم
التفصيلي بالكنه فقولك للقطع بانه بجميع الحقائق ممنوع على تقدير كون المراد من العلم العلم بالكنه لكن هذا السؤال مبني على
الذهول عن كون المراد من الحقائق جميع الحقائق مع ان لفظ الجميع مذكور في كلام الناقض فلذلك أجاب بان الكلام في العلم
بجميع الحقائق وفى الصورة المذكورة حصل العلم التفصيلي بالكنه لبعض الحقائق وهو الوجه أو مبني على حمل قوله للقطع بانه
لاعلم بجميع الحقائق على السلب الكلي فمنعه باثبات الايجاب الجزئي مع انه رفع للايجاب الكلي ولا يندفع الا بالايجاب الكلي

دليل دليل على بداهته فنهم من ذكره كذلك بداهته ثم أكده تنبيها للغافلين وتصريحا بما حصل
به الرد على الجاهلين وفيه ان عادة المصنف في هذا الكتاب جرت على ابقاء الحكم بلا دليل وان كان
في غاية الخفاء فكيف يفهم من ذكره كذلك بداهته حتى تؤكد (قوله نحن نقيد العلم بكونه بالكنه)
أي نقول ان المراد العلم بها بالكنه فيكون المراد عدم العلم تفصيلا فيلزم المحذور على تقدير عدم التقدير
لايقال تسليم العلم بالوجه يستلزم تسليم العلم بالكنه اذ مامن وجه الا وهو كنه لانا نقول الكلام
في العلم بجميع الحقائق (قوله مع ان تعميم الشارح ينافيه) أي ينافي التقييد بالكنه اذ التقييد
بالكنه البتة مخصوص بالتصور وفيه ان الشارح انما عمم العلم بالتصورات والتصديقات ويجوز ان
يكون المراد بالتصورات ما بالكنه فلا منافاة (قوله بل يجوز ان يترك التقييد) اذ الخلاص من
(ذلك)

(١) يعني اذا فهم من الحكم الاول التصديق فهم منه أيضاً التصديق بالتصديق فالذي يتلوه وان حمل على العلم لايجدى شيئا زائداً (منه)
(٢) أي التحقق المفهوم من قوله والعلم بها متحقق (منه) (٣) وبطلان الملزوم ههنا عين الملزوم فينتج عين التالي فلا يرد
ان استثناء نقيض الملزوم لا ينتج نقيض التالي (منه) (٤) أي تالي الملازمة الاولى (منه)

(قوله فيجب تقدير الثبوت) بل لايجوز تقدير الثبوت أيضاً بعد تسليم وجود التقييد في عبارة المصنف والجواب عنه ان المراد من تسليم التقييد في عبارة المصنف ليس تسليم وجوبه ولا تسليم وجوده بالفعل بل تسليم كون التقييد جزءاً من معنى العلم بحسب الحقيقة اذا كان بمعنى التصور بان يتعلق بالتصور فترك القيد عبارة عن تجريد معناه وتقدير الثبوت صرفه عن معنى التصور وجعله بمعنى التصديق بجعل متعلقه من المصدق وكل (١) منهما لاينافي تسليم كون القيد جزءاً من معناه الحقيقي اذا كان بمعنى التصور ولعل وجه التأمل هذا (قوله أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح) أي لاوجه للعدول الظاهر لاجل هذا الوجه الذي ذكره الشارح نقلا عن البعض وهو قوله للقطع بانه لا علم الخ ❊ (وأما من الوجه) اي لاجل (قوله الذي ذكرناه آنفاً) وهو قوله فالرد عليهم انما يحصل باثبات الثبوت فالعدول عن الظاهر الى تقدير الثبوت موجه وأما قــر المحشي قول الخيالي هكذا الان لاني قول الخيالي لا وجه للعدول لنفي الجنس فيفهم من ظاهره ان لا وجه له أصلا بالنظر الى كل من زعم انه دليل للعدول مع ان الامر ليس كذلك فقيد الكلام (٢) لئلا يعم نفي الجنس ❊ قال الشارح فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ❊ أي نفسها أي قالوا لا حقيقة أصلا والحكم بانها ثابتة في نفس الامر أو في الخارج أو في الذهن انما يتصور بعد الاعتراف بالحقيقة والحاصل انهم ينكرون ثبوت الحقائق في نفس الامر والخارج والاعتقاد وأما العنادية فهم ينكرون ثبوتها في نفس الامر والخارج ويثبتون لها ثبوتاً في الاعتقاد (قوله باطلا بحسب الظاهر) وجه البطلان ان عنوان الموضوع حينئذ يدل على وجوده وينافي عنوان المحمول (قوله بحسب الاعتقاد أو الظن) أي اعتقاد ما عدا السوفسطائية وظنه فيكون معنى القضية ان ما اعتقدتم أو ظننتم انه حقائق الاشياء فهو أوهام وخيالات اذ لو أريد اعتقاد السوفسطائية لم يكن للتأويل فائدة ❊ قال الشارح وزعم انها تابعة للاعتقادات ❊ يرد عليهم أن الاعتقاد حقيقة من الحقائق فلو لم يكن هو تابعاً للاعتقاد فقد ثبت شيء في نفس الامر والا يلزم أن يكون الشيء تابعا لنفسه ❊ قال الشارح ان لم يتحقق نفي الاشياء ❊ أي انتفاء الاشياء على انه تصور المجهول فنقيضه الثبوت ❊ وأما النفي من المعلوم فنقيضه الاثبات بل عدم النفي والاثبات عنده اذ يجوز ارتفاعهما بان يسكت الا ان يجعل معنى عدم تحقق النفي عدم مطابقته للواقع وذلك بان لا يكون في الواقع انتفاء فيلزم

ذلك البطلان تارة يكون بتقدير الثبوت وتارة بترك القيد فيجوز ان يقدر الثبوت ويجوز ان يترك القيد وفيه انه على تقدير (١) تسليم القيد لايجوز ترك التقييد فيجب تقدير الثبوت تأمل (قوله ثبوت الكل غير معلوم) ان قيل ان ثبوت الكل معلوم اجمالا لما مر من ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هــذا قلنا فلا يكون العدول موجهاً (٢) (قوله وان أريد البعض) أي بان لايقصد الاستغراق في حقائق الاشياء المعبر عنها بالضمير في بها ❊ قال الشارح رداً على القائلين بانه لاثبوت لشيء الخ ❊ فيه ان كلام المخالفين نفي الثبوت عن الحقائق رأساً ونفي العلم بالثبوت وعدم الثبوت فالرد عليهم انما يحصل باثبات الثبوت واثبات العلم بالثبوت ولا دخل للعلم بالثبوت اذ لادخل للعلم بنفس الحقائق في ذلك الرد فوجب تقدير الثبوت (قوله فلا وجه للعدول عن الظاهر) أي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح وأما من الوجه الذي ذكرناه آنفاً فالعدول موجه (قوله كما مر) أي من قوله ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما نشاهد من الاعيان والاعراض (قوله جري على وفق السياق) وهو قولهم حقائق الاشياء ثابتة (قوله والاظهر ان تحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم) ليعم نسبة أمر الى آخر أيضاً وأيضاً ان لم تحمل عليه يكون الحكم عليها بانها أوهام وخيالات باطلة باطلا بحسب الظاهر الا ان يؤول ويؤخذ الموضوع بحسب الاعتقاد أو الظن (قوله أي تقررها). يعني لا وجودها الخارجي اذ ليس انكارهم مقصوراً

(١) لانه يكون القيد على تقدير تسليم التقييد مراداً وعلى تقدير جواز ان يجوز غيره مراداً يكون الشيء الواحد مراداً وغير مراد تأمل (منه).

(٢) اذ لو كان المراد العلم الاجمالي بجميع الحقائق فلا أقل من العلم بكونها حقيقة متحقق (منه)

(١) أي كل من التجريد وصرفه عن معنى التصور (منه)

(٢) أي لئلا يعم نفي الجنس بالنسبة الى كل من يزعم انه دليل للعدول عن الظاهر (منه)

من عدم تحققه الثبوت حينئذ لانه نقيض الانتفاء اللازم لعدم تحقق النفي ﴿ قال الشارح فقد ثبتت ﴾ بتاء التأنيث في بعض النسخ فالضمير راجع الى الاشياء وفيه بان نفي الاشياء سلب كلي ونقيضه الموجبة الجزئية لا الكلية ويجوز ان تحقق الموجبة الجزئية في ضمن فرد واحد وفي بعض النسخ بلا تاء فالضمير راجع الى بعض الاشياء ﴿ قال الخيالي وقد يتوهم ان انكارهم الخ ﴾ اما رفع للايراد بان ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات ولما كان لهم حينئذ ان يختاروا الشق الثاني وجه الالزام واما ايراد على قوله والصواب واما معطوف على قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع الخ على ان يكون اعتراضا منه على ما ذكره الشارح (قوله امتناع ارتفاع النقيضين) * أقول لاتناقض بين النفي والثبوت بل بين الانتفاء والثبوت الا ان يحمل النفي بمعنى الانتفاء لكن ينافيه قول الخيالي في التوجيه بان النفي حكم والحكم تصديق لانه اذا كان النفي حكما والحكم تصديقا يكون النفي تصديقا بمقتضى انتاج الشكل الاول والانتفاء من قبيل المصدق الا ان يمنع كون الحكم تصديقا كما في القول السابق * والحاصل ان المذكور في هذا القول من الحكم بان النفي نقيض الثبوت يتوقف على أصل النفي بمعنى الانتفاء وهو يتوقف على منع ما ذكره الخيالي وهو مذكور في القول السابق في هذه الحاشية بتحج ان المذكور في هذا القول يتوقف على ماهو مذكور في القول السابق فلذا قدمه مع ان محله التأخير عن هذا القول ﴿ قال الخيالي لا يقال الخ ﴾ حاصله ان اختيار الشق الثاني اختيار لوجود النفي في الخارج فتوهم قصر الانكار على حقائق الموجودات لا يفيد شيئا (قوله مع انه يمكن ان يناقش في ان (٥٨) الحكم تصديق) قال بعض الفضلاء بان يقال لانسلم ان الحكم تصديق لجواز ان يكون الحكم نسبة حكمية أو خطاب الله تعالى كما سبق * وفيه ان النفي يرادف الانتزاع وانه ليس خطاب الله ههنا فكيف يجوز الامر ان المذكوران في الحكم الذي كان محمولا على النفي الا ان يقال كبرى الشكل الاول يلزم ان تكون كلية فالمنع على الكلية وفيه ان الحكم لوحمل على (١) معنى ادراك وقوع النسبة بقرينة حمله على النفي تكون الكلية بالنظر الى افراد هذا المعنى فلا يرد الاحتمالان المذكوران * ثم يرد عليه المنع حينئذ بانه يجوز ان يبني الكلام على مذهب المتأخرين من المنطقيين فيكون الحكم جزأ من التصديق لانفس التصديق (قوله وان التصديق علم) أي لانسلم ذلك لان التصديق يفسر في المشهور باذعان النسبة وهو انفعال وفي العلم ثلاث مذاهب الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها من المبدأ الفياض والاضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم * وعلى الاول فهو من مقولة الكيف * وعلى الثاني فهو من مقولة الانفعال * وعلى الثالث فهو من مقولة الاضافة فعلى المذهب الاول والثالث لايكون علما بحسب الظاهر (قوله بل في ان الحكم علم مطلقا) لجواز ان يكون نسبة حكمية أو خطاب الله كما سبق (قوله وهو قرينة لكون انكارهم مقصوراً على حقائق الموجودات) ابوهم ان الغرض من قول القائل ترديد الالزام في التحقق وهو بمعنى الوجود بيان القرينة لكون انكارهم على حقائق الموجودات وليس كذلك اذ هذا من تجاب الاشاعرة والانكار من المنادية بل الغرض منه توجيه الالزام بحيث لايرد عليه الكلام والله يدعو الى دار السلام بل لامعنى لكون كلام طائفة قرينة على مراد طائفة أخرى من كلامهم الا ان يقال ان القرينة هي كون التحقق بمعنى الوجود لا كون ترديد الالزام فيه ووجه كونه قرينة ان اطلاق الحقيقة باعتبار التحقق وهو بمعنى الوجود فالحقيقة لاتتصور في

على حقائق الموجودات على ماسيجيء (قوله فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت) يعني ان مبنى لزوم الثبوت من عدم تحقق النفي امتناع ارتفاع النقيضين وهو أيضاً من جملة المخيلات عندهم (قوله ويرد عليه أنه لا وجود للعلم الخ) نقل عنه مع انه يمكن (١) ان يناقش في ان الحكم تصديق وان التصديق علم بل في ان الحكم علم مطلقاً (قوله وهو بمعنى الوجود) وهو قرينة لكون انكارهم مقصوراً على حقائق الموجودات كذا نقل عنه (قوله ليس ههنا بمعناه) أي ليس التحقق

(١) أي يمكن ان يناقش في قوله الحكم تصديق بان يقال لانسلم ان الحكم تصديق لجواز ان يكون الحكم نسبة حكمية أو خطاب الله تعالى كما سبق للحكم هذه المعاني وان يناقش في قوله التصديق علم بالواسطة بانا لانسلم كون التصديق علما بل في ان الحكم علم (منه)

(ههنا)

(١) لان كل واحد من النسبة الحكمية وادراك الوقوع وخطاب الله معنى مستقل للحكم لان الجميع أو الاثنين منها داخل في معنى واحد له (منه)

المدميات وعنوان قضاياهم في الانكار هو الحقائق لا الماهيات * وانما لم يجعل هنا دليلا على قصر انكارهم على حقائق الموجودات لجواز ان يبني كلامهم على ترادف الحقيقة والماهية (قوله ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصفراوي بهذا المعنى) فسر (١) بعض الافاضل قوله قد يغلط حيناً كثيراً بقوله أي يقع (٥٩) من بعض الاشخاص نادراً لكن بعد وقوعه منه يمتد زماناً كثيراً انتهى فعلى هذا لايناسب التمثيل بالاحول لان المراد منه من يقصد الحول تكلفاً واما الاحول الفطري فلا يري الواحد اثنين لاعتياده بالوقوف على الصواب على ما في بعض الحواشي (٢) اذ لا معنى لامتداد غلط من يقصد الحول اذ تكلف الحول لايمتد فضلا عن الغلط ولو تكلف في قوله حيناً كثيراً بانه يقع من بعض الاشخاص في الزمان الكثير يعني ان الحس في الزمان الكثير لا يغلط الا قليلا لناسب التمثيل اذ لا يلزم من ظرفية الزمان الكثير للغلط وجود الغلط في جميع اجزاء ذلك الزمان كما يقال فلان زاهد يأكل طول ايامه شيئا قليلا وامثال هذا كثير من ان يحصى والاصل في ذلك ان ظرفية شيء لا توجب ان يشتمل جميع اجزاء الظرف بذلك المظروف (قوله أي شيئا واحداً يكون سببا للغلط في كل حكم) لعل فائدة التفسير دفع مايتوهم من كون عموم السبب بالنسبة الى المسبب أي ان يكون عاما من المسبب مع ان ذلك باطل اذ الملزوم لا يكون أعم من اللازم بل الامر بالعكس ووجه الدفع ان العموم ههنا بمعنى شمول المواضع لا العموم المنطقي

هنا بمعنى الوجود بل المراد به ههنا الثبوت في نفسه وان لم يكن متحققاً في الخارج وان لم يستلزم عدم تحقق النفي تحقق الاشياء لجواز ان يكون النفي ثابتاً في نفسه وان لم يكن موجوداً في الخارج وثبوته في نفسه ينافي وجود الاشياء (قوله عدم تمامه على اللاادرية ظاهر) لانهم لا يدرون شيئاً حتى يناظرهم في شيء كما سيجيء على انهم ينكرون العلم بالثبوت ولا تعرض فيه للعلم ولو تنبها كما سيجيء في التحقيق فلا وجه لايراده بالنسبة اليهم اصلا (قوله واما على العنادية ففيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل هو ان حاصل قولهم نفي تقرر الاشياء هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تتقرر فحينئذ يمكن ان يقال ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لايخلو عن احدى (١) النسبتين نعم يرد عليه مثل مايرد على ماأورد في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهى يعني ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة ما انكروا ثبوته وتقرره فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت (قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات الخ) يعني ان بين كلامي الشارح مخالفة ومنافاة اذ يفهم من كلامه في شرح المقاصد تمامه على العنادية أيضا وفيه ان عند العنادية لا استحالة في التناقض بالنسبة الى الشخصين كما عرفت (قوله وغرضهم من هذا التمسك) جواب سؤال مقدر وهو ان في تمسكهم بما ذكر من دعواهم المذكورة تناقضا وتقرير الجواب ظاهر قيل ويمكن ان يحمل ماقالوه على الالزام أي الضروريات بزعمكم منها حسيات على زعمكم والحس قد يغلط على زعمكم وحينئذ فلا تناقض فيما قالوا (قوله قد يستمر الخ) ويمكن ان يراد بقوله قد يغلط كثيراً قد يغلط حيناً كثيراً ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصفراوي بهذا المعنى (قوله لعل هاهنا سببا عاما لغلط عام) أي شيئا واحداً يكون سببا للغلط في كل حكم فمن اين الجزم بانتفاء مطلق أسباب الغلط حتى ينتفي السبب العام (قوله بديهة العقل جازمة به) أي بانتفاء مطلق أسباب الغلط في مثل الخ قيل هذا سهو ظاهر والحق في الجواب ان يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤه في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل (قال الشارح والاختلاف في البديهي) جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ماقبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات واما قوله ونعرض شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة فلم يجب عنه. واجيب عنه ان ذلك غير قادح لا في الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما يجزم ببديهته لا بنظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات. ورفع الاحتمالات حتى لو عرض له شيء منها لايلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه

(١) وان تحقق نسبة النفي حقيقة من جملة الحقائق انما لم يذكر هذا الشق لمعلوميته وظهوره ولا دخل لايراده المذكور بقوله نعم يرد في هذا الشق ولهذا لم يفصل بين الايراد والمورد لافادة عدم الدخل (منه)

(١) المفسر عبد الرحمن الفاضل الآمدي (منه) (٢) المراد من بعض الحواشي صلاح الدين (منه)

(قوله بضبع) بالضاد المعجمة والباء الموحدة الساكنة والعين المهملة بمعنى الزمام وفيه استعارة مكنية حيث شبه الافهام القاصرة بالحيوانات
التي تقاد بالازمة وأثبت لها لازمها استعارة تخييلية والجذب ترشيح ﴿ قال الجبالي وان صح ذكره في تعريف العلم لعمومه ﴾ أي
لعموم الذكر بالضم مثل الظن والجهل فيكون المذكور حينئذ بمعنى المعقول مطلقاً لا بمعنى المعلوم فلا يلزم الدور من جعل المذكور
من الذكر بالضم ثم ان الظن والجهل يخرج من حمل التجلي على الانكشاف التام ولعل فيما ذكره ردا لصلاح الدين حيث قال
ولو أخذنا الذكر بالضم لا يحتاج الى هذا التأويل لكنه بمعنى المعلوم فذكره في تعريف العلم تكلف انتهى * أقول المراد من
التأويل تأويل الذكر بامكانه فاذا كان المذكور من الذكر بالكسر يحتاج الى التأويل اذ لا يلزم أن يكون كل معلوم مذكوراً
باللسان بالفعل * وأما اذا كان الذكر بالضم فلا يحتاج اليه اذ كل معلوم متعقل (١) البتة والمراد من التكلف لدفع الدور مثل
ان يحمل التعريف على التعريف اللفظي لا الحقيقي ولا يضر فيه توقف المعرف على المعرف اذ التعريف
اللفظي ما يكون المقصود
منه تعيين مفهوم اللفظ
من بين المفهومات الحاصلة
للسامع فآله الى التصديق
بان هذا اللفظ موضوع
لذلك المفهوم لكن اذا
أريد تعريف لفظه بهذا
التعريف حقه ان يكون
بلفظ اشهر مرادف للمعرف
وههنا ليس تعريف العلم
لفظا اشهر مرادفاله بل
مفهوما تفصيليا فلذلك كان
حمله على التعريف اللفظي
تكلفا (قوله ولا يمكن
الفرق في الادراك الحسي
بين البهائم وغيرها) * بان
يحكم بان ادراك البهائم لم
يبلغ الى حد التجلي
والانكشاف بخلاف احساس الانسان فيخرج بقيد التجلي اذ
التجاريب شاهدة على ان احساس البهائم أشد من احساس الانسان (قوله وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة
من) يعني جعله كذلك بتخصيص كلمة من للعقلاء فلا يدخل في التعريف احساس البهائم غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم
واصطلاح يعني حينئذ يخرج احساس البهائم عن التعريف لكن يرد سؤال التحكم في جعل احساس العقلاء علما دون احساس
البهائم اذ لابد من الفرق ليظهر به وجه كون احساس العقلاء علما دون احساس البهائم (قوله وقيل المراد بادراك الحواس
ادراك العقل بالحواس الخ) لا فائدة فيه بعد كون التعريف شاملا لاحساس الحيوانات فالاولى تخصيص التعريف بجعل المذكور
مثلا من الذكر بالضم أو بجعله من الذكر بالكسر لكن بجعل الموصول في لفظ المذكور عبارة عن المعقول اذ الكلام في

(١) هذا بناء على ان المدرك للكل هو العقل والحواس آلات (منه)

مصادما للضرورة ولو تصدى للحل فربما احتاج إلى النظر والتأمل. لكن لا لتحصيل الجزم بل
دفعا لدغدغة المتعلم وجذبا بضبع الافهام القاصرة في مظان الزلل ﴿ قال الشارح والحق انه لا طريق الى
المناظرة معهم ﴾ أي مع السوفسطائية نقل عن نافذ المحصل ان الحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل
هذه الشبهة تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها يفيد لهم التثبت فيما
يرومونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادىء رأيهم (قوله حملا للفظ على الشائع المتبادر)
أي اللفظ المذكور قيل لعل وجه جعله من المكسور دون المضموم انه لو كان من المضموم لتوهم
اختصاصه بالقلب فلا يشمل التعريف ادراك الحواس (قوله يخالف العرف واللغة) نقل عنه ولا يمكن الفرق
في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن
قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل
بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل ما سيجيء من ان الحواس انما هي
الآلات في الادراك فلا يرد المخالفة تأمل (١) (قوله ثم التميز في التصور الصورة) فالعلم بالماهية (٢)

(١) وجه التأمل ان العلم لغة وعرفا انما يطلق على ادراك العقل بالحواس لا على ادراك الحواس
كادراك الحيوانات العجم فانه سيأتي ان المدرك فيها حواسها اذ لا نفس لها ناطقة وفي الانسان
النفس ليس الا (منه)

(٢) كانه قيل اذا كان التميز هو الصورة التي هي الصفة يلزم ان يكون الشيء موجبا لنفسه فاجاب
بقوله فالعلم بالماهية المتصورة ليس تلك الصورة أي الصورة التي هي التمييز حتى يلزم ان يكون الشيء
موجباً لنفسه بل صفة غيرها توجبها أي بل صفة حقيقية توجب التميز وهو معلول لها وهذا رد على
صلاح الدين الرومي حيث قال صريحاً بانه يجوز ان يكون هو ذلك التميز والتغاير بالاعتبار كاف (منه)

(المتصورة)

الصفات ﴿قال الخيالي أي نقيض التمييز كما هو الظاهر﴾ أي من العبارة اذ قوله لا يحتمل النقيض صفة للتمييز والاحتمال
حينئذ بمعنى جواز الاتصاف فيكون صفة التعلق حقيقة ويحتمل ان يراد نقيض المتعلق فعدم الاحتمال حينئذ صفة للتمييز حقيقة
لانه حينئذ بمعنى لا يكون صفة لنقيض المتعلق وليس بصفة المتعلق حينئذ لانه لا معنى لاحتمال الشيء لنقيضه والا لكان
الاحتمال وصف التمييز اذا اريد من النقيض نقيض التمييز كما ذكره الخيالي (١) فبطل قوله والاحتمال لمتعلقه وانما وصف
به الخ وانما كون المراد من النقيض نقيض الصفة فاذا أريد منها نفس (٢) الصورة فله وجه اذ بعضها تصديق وله نقيض
فيخرج ماعدا اليقين * وأما اذا أريد منها التعلق بين العالم والمعلوم أو انتقاش الذهن فلا وجه له اذ كل منهما أمر تصوري
لا نقيض له فيلزم ان يدخل الشك والوهم واعتقاد المخطي في التعريف ﴿قال الخيالي وانما وصف التمييز به مجازاً﴾ اذ
لا معنى لاحتمال الشيء نقيض نفسه كما سبق (قوله بل ينافيه ويدفعه) حمل عدم الاحتمال على معنى المنافاة والدفع ليصح كونه
صفة للتمييز حقيقة اذ ليس للتعلق حقيقة لانه أريد من النقيض نقيض التعلق ولا معنى لاحتمال الشيء لنقيض نفسه اذ حاصله
سلب الشيء عن نفسه * ولهذا جعل الخيالي وصف التمييز بعدم احتمال النقيض

مجازاً حين حمل النقيض على
نقيض التمييز فلا معنى لما
سيجي في المحشي قول أحمد
في آخر هذا القول لكن
في وصف التمييز بمعنى التعلق
بعدم احتمال النقيض تجوز
أيضاً * نعم لو كان المجاز
لكان في حمل عدم
الاحتمال على هذا المعنى لا
في التوصيف المذكور (قوله
ولا تجويز وقوع الطرف
المخالف) عطف على قوله
احتمال نقيض (قوله لا حالا
ولا مآلا لخروج الوهم
والظن الخ) اذ في الثلاثة
الاول يجوز الطرف
المخالف حالا وفي الرابع مآلا * قال في شرح المواقف وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول
عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه * وقال أيضا وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك فعلى هذا كان الانسب
للمحشي ان يذكر التقليد بل التخييل أيضا (قوله لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق الخ) قد عرفت ما فيه فلا تغفل (قوله
وقوعها أولا وقوعها) بدل من النسبة وفيه نظر من وجوه (الاول) ان النسبة عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الايجابية في
الموجبة أو السلبية في السالبة ويعبر عنها بوقوع المحمول للموضوع أولا وقوعه واضافة الوقوع ههنا الى النسبة ينبيء عن ان
يكون عندهم نسبتان (والثاني) ان الوقوع عند القدماء صفة المحمول لا النسبة (والثالث) انه على تقدير تسليم النسبتين يكون
متعلق النفي والاثبات وقوع النسبة أولا وقوعها لا نفس النسبة التي هي مورد الوقوع فيلزم ان يكون البدل بدل الغلط وهو
لا يوجد في كلام الفصحاء ويندفع الشكل بان يجعل اضافة الوقوع الى الضمير للبيان

المتصور ليس تلك الصورة بل صفة توجبها كذا نقل عنه واعلم ان هذه صفة ليست نفس الصورة
وهو ظاهر وكذا ليست التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم الذي به صار الاول عالما والثاني
معلوما وكذا ليست انتقاش الذهن بالصورة اذهما ليسا بموجبين للصورة لا حقيقة ولا استعقابا
بالعادة الا ان يراد بالايجاب الاقتضاء وقيل التمييز هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم والصفة
ما هو مبدؤه فصار العلم من الكيفيات النفسانية وحاصل التعريف حينئذ ان العلم صفة حقيقية
ذات تعلق توجب لموصوفها تميزاً وكشفاً لمتعلقها لا يحتمل ذلك التمييز نقيض متعلقها بل ينافيه ويدفعه
أي لا يكون مع ذلك التمييز عند المميز احتمال نقيض المميز ولا تجويز وقوع الطرف المخالف له
لا حالا ولا مآلا لخروج الوهم والظن والشك واعتقاد المخطيء اذ يجامعها تجويز وقوع الطرف
المخالف حالا أو مآلا ولا خفاء في ان هذا التوجيه أوجه وابعد عن التكلفات والتعسفات
بخلاف ما ذكره المحشي فان فيه ارتكاب المجاز في توصيف التمييز بعدم احتمال النقيض على
ما اعترف به وكذا في اطلاق التمييز على الصورة والنفي والايجاب وأما اطلاقه على التعلق الخاص
فمتعارف لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض تجوز أيضاً (قوله ومتعلقه الطرفان)
اعلم ان موجب صفة العلم في التصديق الايقاع والانتزاع فان كان مراده بالنفي والاثبات اياهما يكون
المتعلق النسبة أو وقوعها أولا وقوعها على مذهب الحكماء

(١) وان كانت ظاهر الفساد كما سيصرح به قول أحمد (منه)
(٢) سواء كانت صورة حسية أو صورة عقلية (منه)

(قوله أو المجموع المركب من الطرفين الخ) فيه ان متعلق الايقاع والانتزاع الوقوع واللاوقوع بالاتفاق بين القدماء والامام لكن الايقاع والانتزاع عين التصديق عند القدماء وجزء التصديق عند الامام * اذ لا خلاف في أن المراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فالصواب ان يقال ان المراد بالنفي والاثبات الايقاع والانتزاع فكونهما موجبي صفة العلم في التصديق مسلم على مذهب القدماء لكن كون متعلقهما كذلك غير مسلم * وأما على مذهب الامام فكونهما موجبي صفة العلم غير مسلم أيضا اذ التصديق عنده عبارة عن الادراكات الاربع فيكون الموجب المجموع لا الايقاع والانتزاع فقط * ولو حمل الطرفان في كلام الخيالي على طرفي النسبة وهما الوقوع واللاوقوع وحمل الكلام على مذهب القدماء لاندفع الاشكال لكنه خلاف الظاهر (قوله وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع) أي وقوع النسبة أو لا وقوعها على مذهب الامام أو النسبة السلبية والايجابية على مذهب القدماء وان كان المراد من الثانيين النسبة بين بين بناء على انها من حيث هي مورد الايجاب مغايرة لنفسها من حيث انها مورد السلب كما حمل عليه بعض الافاضل ينبغي ان يراد من الوقوع واللاوقوع اعم من وقوع النسبة أو لا وقوعها ومن وقوع المحمول أو لا وقوعه ليناسب المذهبين لكنهما من موجبي صفة العلم ولو سلم فليس متعلق الوقوع واللاوقوع عند الامام الطرفين بل النسبة بين بين (قوله فيه تصريح بان المراد بالاثبات والنفي الخ) ليت شعري من أين ذلك الحكم الصريح اذ ليس المفهوم منه الا كون الحكم موجب العلم والحكم كما يجيء بمعنى الايقاع والانتزاع يجيء بمعنى الوقوع واللاوقوع أيضا كما سبق ﴿ قال الخيالي أي لتميزها الذي هو الصورة ﴾ واك أيضاً ان يحمل التصور بمعنى الصورة فتكون هي التميز ويكون المراد من صدق العلم عليها صدقه على صفة توجبها (قوله صفة لصفة الى قوله نقيض الصفة لا التميز) فيكون المراد من الصفة التصور على ما يقتضيه السوق وهي اما التعلق بين العالم والمعلوم أو انتقاش الذهن وعلى التقديرين وصفه بالاحتمال مجاز اذ لا معني لاحتمال الشيء لنقيضه والا لما كان وصف التميز بالاحتمال مجازاً اذا اريد من النقيض نقيض التميز كما قاله الخيالي سابقاً فالاحتمال في الحقيقة لمتعلقه الذي هو الصورة الحسية أو الذهنية أو الماهية المتصورة أو الطرفان وعلى هذا لا يدخل في تعريف العلم شيء من افراده اذ ما من صفة الا ويحتمل ان لا يتعلق بمتعلقه اذ نقيض تلك الصفة عدم التعلق أو عدم الانتقاش وان اخذ المتعلق من حيث هو متعلق يدخل في التعريف الشك والوهم فليتأمل

أو المجموع المركب من الطرفين (١) والنسبة والوقوع واللاوقوع على مذهب الامام وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع أو النسبة السلبية والايجابية فهما وان سلم صحة ارادتهما بهما ليسا بموجبي صفة العلم على ما لا يخفى (قوله بان لم يوجب اياه الخ) فيه تصريح بان المراد بالاثبات والنفي في قوله وفي التصديق الاثبات والنفي الايقاع والانتزاع (قوله تخرج الاحساسات الخ) أي على تقدير التقييد بالمعاني بان يقال صفة توجب تميزاً بين المعاني (قوله يرد عليهم) أي على من قيدوا تعريف العلم بالمعاني وحاصل السؤال ان ادراك زيد قبل الرؤية علم على ما صرحوا به ولا يصدق تعريف العلم عليه لانه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة وحاصل الجواب ان ادراكه قبل الرؤية ادراك معنى لا ادراك عين محسوسة لان ادراكه قبل الرؤية على وجه كلي والكلي لا يكون شيئا الا هو معنى (قوله والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل) لانه حينئذ لا يدرك احساساً بل يدرك علما مع انه ليس ادراك معنى بل ادراك عين محسوسة قبل المدرك أولا وبالذات بعد الغيبة عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكنه لمطابقته لامر خارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال (قوله ومن ههنا الخ) أي من ورود هذا السؤال الخ قيل لفظ لا يحتمل صفة لصفة في تعريف التام والنقيض في قوله لا يحتمل النقيض نقيض الصفة لا التميز كذا نقل عنه فحينئذ يصح البناء المذكور أي بناء شمول التعريف للتصورات على أنها لا نقائض لها

(١) أي الطرفين من المحكوم عليه وبه لان المراد من الطرفين هما الوقوع واللاوقوع أو النسبة الايجابية والسلبية (منه)

(اذ)

(قوله اذ التصورات صفات لا تناقض لها) علة لقوله على أنها لا تناقض لها (قوله أي البناء على انه لا نقيض لتميزها) قال بعض الافاضل لعل هذا سهو من قلم الناسخ والصواب البناء على ان لا نقيض التصورات لا على ان لا نقيض لتميزها اذ الجواب المذكور ليس الا تصحيح قول الشارح بناء على انه لا تناقض لها انتهي اقول هذا انما يكون سهوا اذا اريد من البناء البناء المذكور في الشرح وأما اذا اريد انه يلزم البناء على ان لا نقيض للتميز فلا يكون سهواً ﴿قال الخيالي انما هو في المتصور بالكنه﴾ اذ الشيء لا يحتمل رفع كنهه عنه ﴿قال الخيالي لا في المتصور بالوجه﴾ ان اريد السلب الكلي فغير صحيح اذ الوجه الذي لا يتصف الشيء بنقيضه أصلا لا يحتمل الشيء ان يتصور بنقيضه كالضاحك بالقوة واللاضاحك بالقوة فالانسان المتصور بالاول لا يحتمل ان يتصور بالثاني. وان أريد رفع الايجاب الكلي أو السلب الجزئي فلا يصح الحصر في قوله انما هو في المتصور بالكنه بل الصواب حينئذ ان نقول انما هو في المتصور بالكنه وبعض المتصور بالوجه (قوله يعني ان الشمول الخ) أفاد عدة اشياء (الاول)

اذ التصورات صفات لا تناقض لها على مازعموا (قوله فيصح البناء المذكور) أي البناء على انه لا نقيض التميزها اذ لو كان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصورات لكان عدم نقيضها يستلزم عدم نقيضه (قوله مما لا ثبت له) أي لا حجة له (قوله فلو سلم ان للتصور نقيضا) أي لتميز التصور تأمل (قوله فلا معنى للبناء على عدم النقيض) لان شمول التعريف للتصورات حينئذ حاصل وان كان للتصورات نقيض (قوله قلت هذا انما هو الخ) أي عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة انما هو في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه الخ فشمول التعريف للتصورات بالوجه يكون مبنياً على أنها لا نقائض لها وان لم يكن شموله للتصورات بالكنه مبنياً عليه (قوله على ان بناء شيء الخ) جواب على تقدير تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة في المتصور بالوجه أيضاً يعني ان الشمول للتصورات مبني على عدم النقيض في الواقع على هذا الزعم وهو لا ينافي بناءه على شيء آخر على تقدير فرض النقيض لها لكن عبارة المحشي لا تفي بهذا المعنى ولا تستوفيه على مالا يخفى على التأمل مع ان بناء الشمول على ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم النقيض لها بل مطلقاً (قوله والتحقيق انه ان اسر النقيضان بالمتمانعين الخ) معنى التمانع للذات ان لا يجتمعا في التحقق والانتفاء وذلك لا يكون الا في التصديق ومعنى التنافي ان لا يجتمعا مطلقاً سواء كان في التحقق والانتفاء أو في المفهوم بانه اذا قيس أحدهما بالآخر كان في نفسه أشد بعداً عنه من جميع ما سواه وهذا يكون في التصورات أيضاً كذا قرر في المطولات (قوله اذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة) (١) يعني اذا

(١) وهذا مدفوع بان رفعه في نفسه بالنسبة الى التصورات ورفعه عن شيء بالنسبة الى التصديقات لا كلاهما بالنسبة الى احدهما على حدة حتى يقتضي ما ذكره السائل (منه)

ان الواقع ظرف للبناء وعدم النقيض فالظرف في العبارة واقع على سبيل التنازع (والثاني) ان كونهما واقعاً على الزعم (والثالث) ان عدم المنافاة بين البنائين اذ الكلام فيه لا بين البناء ووجود المبني (والرابع) ان التقدير مبني على البناء الثاني لا ظرف وجود المبني والمحشي الخيالي افاد الاول دون البواقي ولو قدر قولنا على زعمهم بعد قوله في الواقع وان أريد من المبني في قوله وجود المبني المبني من حيث هو مبني لتكون المنافاة له منافاة للبناء عليه فظرفية التقدير له ظرفية للبناء عليه لافاد البواقي أيضاً ﴿ قوله مع ان بناء الشمول على ان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم النقيض الخ) ان اريد به الاعتراض على قول الخيالي لا ينافي وجود مبني آخر له في التقدير حيث فسره بقوله لا ينافي بناءه على شيء آخر على تقدير فرض النقيض فيكون مورد السؤال قوله على تقدير فرض النقيض فالصواب حينئذ ان يقول في الاعتراض ليس على تقدير فرض النقيض بترك العدم وان أريد الاعتراض على قول الخيالي على أن بناء شيء على شيء حيث فسر على تسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة وفسر بناء شيء على شيء بان الشمول للتصورات مبني على عدم النقيض فيكون معنى قول المحشي قول احد بناء على انه كل متصور على تسليم انه كل متصور ويكون معنى قوله اذ ليس على تقدير عدم فرض النقيض ليس مبنياً على عدم النقيض ففيه ان الواقع في التعريف انتفاء احتمال النقيض وهو يصح ان يكون بانعدام النقيض وان يكون بانعدام الاحتمال مع وجود النقيض ولما كان تعريف العلم مبنياً على مذهب المتكلمين وكان في زعمهم ان نقيض التصورات متعدم كان مبني صدق التعريف على التصورات انعدام النقيض على زعمهم لا مطلقاً

(قوله وصرح بعضهم) عطف على قوله عرفوا (قوله فلا يرد مايتوهم) تفريع على قوله فبهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان وحاصل الايراد ان قول الخيالي اذ لا تمانع في التصورات بدون اعتبار النسبة يقتضي ان يوجد التمانع بين التصورات مع اعتبار النسبة والمقتضى بالفتح باطل لانه اذا اعتبرت النسبة يكون من قبيل التصديقات لا التصورات والمقتضى بالكسر مثله فما ذكره المورد هو دليل بطلان التالي والجواب منع عليه (قوله لا يصدق على نقيض السلب) لان نقيضه ايجاب لا رفع (قوله يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شئ الخ) وجه الاقتضاء ان الضمير المجرور في رفعه عن شئ راجع الى الشئ السابق وهو يقتضي ان لا يكون المراد من الشئ السابق ما يعم الاثبات للشئ الذي كان صلة للرفع في المحمول والا لا وجه لقوله أو رفعه عن شئ اذ رفع الاثبات لشئ ليس رفعه عن ذلك الشئ اذ الشئ (١) جزء المرفوع بل رفعه في نفسه كرفع قيام الاب في نفسه أو رفعه عن الشئ الآخر الذي ليس جزأ من المرفوع كرفع قيام الاب عن زيد (٢) والحاصل انه لا يمكن ان يراد من المرفوع الاثبات للشئ الذي كان صلة للرفع في قوله أو رفعه عن شئ فالمراد منه أعم من ان لا يكون اثباتا لشئ أو يكون اثباتا لشئ (٣) الذي لم يكن صلة للرفع أعني المرفوع عنه فظهر لك من هذا التحقيق ان الاولى ان يقول المحشي يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شئ مثلا نقيض ثبوت الضاحك في نفسه أو اثباته لشئ غير الشئ الذي كان صلة الرفع مع انه ليس كذلك وفي كلامه نوع ايماء الى هذا الاولى حيث قال بل هو نقيض اثبات الضاحك لذلك الشئ ولم يقل اثبات الضاحك لشئ فتأمل فانه أقوم قيلا * فلا تتبع من دون الحق سبيلا (قوله فحق العبارة ان يقول رفع كل شئ الخ) فبتبديل القضية يندفع السؤال الاول اذ يجوز ان يكون محمول الموجبة الكلية أعم من موضوعه فيجوز ان لا يكون بعض النقيض رفعا بل ايجابا ولا يكون موضوعه أعم من محموله فاذا كان النقيض كل موضوعا لا يكون أعم من الرفع وأما اندفاع السؤال الثاني فبترك التعميم المذكور في كلام الخيالي * واعلم ان الخيالي لو قال في التعميم هكذا سواء كان رفع ذلك الشئ رفع شئ في نفسه أو رفع شئ (٤) عن شئ لم يرد السؤال الثاني فتدبر (قوله سواء كان ذلك الشئ الاثبات للغير أولا) فيكون رفع الاول رفع شئ عن الغير ورفع الثاني رفع شئ في ذاته (قوله اللهم الخ) لدفع السؤال الاول فقط اذ مدار الثاني التعميم المذكور كيفما كانت القضية * قال الخيالي لا يقال الحركات من الاعراض النسبية * اعلم ان المقولات التي هي أجناس عالية للممكنات عشرة واحدة منها الجوهر وتسع منها عرض ثم

اعتبرت النسبة يكون بين التصورات تمانع أيضاً مثلا اذا لوحظ مفهوم صدق الانسان ومفهوم سلبه وقيسا الى ذات واحدة لم يمكن اجتماعهما في تلك الذات ولا ارتفاعهما عنها لان كل مفهوم سواهما يصدق عليه انه انسان أو يصدق عليه انه ليس بانسان فبهذا الاعتبار هما مفردان متناقضان كما ان القضيتين اللتين هما محمولاهما متناقضان لكن هذا التناقض في قوة تناقض القضايا فقد رجع التناقض بين المفردات الى تناقض القضايا فلذلك عرفوا التناقض باختلاف القضيتين الخ وصرح بعضهم بانه لا تناقض في التصورات فلا يرد مايتوهم انه اذا اعتبرت النسبة تكون من قبيل التصديقات لا التصورات (قوله ومن ههنا قيل نقيض كل شئ رفعه الخ) أي من تفسير النقيضين بالمتنافيين وفي هذا القول مناقشة من وجهين أحدهما ان هذا القول لا يصدق على نقيض السلب والثاني ان قوله سواء كان رفعه في نفسه أو رفعه عن شئ يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شئ مثلا نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض اثبات الضاحك لذلك الشئ فحق العبارة ان يقال رفع كل شئ نقيضه سواء كان ذلك الشئ الاثبات للغير أولا اللهم الا ان يحمل الرفع في ذلك القول موضوعا ونقيض

(١) ولا معنى لرفع الشئ عن جزئه اذ ذلك بعد تصور ثبوته له ولا يتصور ذلك (منه)

(٢) أعني فما كان صلة الرفع فيكون ثبوتا في نفسه (منه)

(٣) الاول كالضحك مثلا والثاني كضحك الزوج سواء كانا مرفوعين في أنفسهما أو مرفوعين عن زيد فحصلت احتمالات أربعة (منه)

(٤) فيكون كل منهما قسما من رفع ذلك الشئ في نفسه لانه لما كان الشئ قسمين الاول ثبوت الشئ في نفسه والثاني الاثبات للغير كان رفع الاول رفع شئ في نفسه ورفع الثاني رفع شئ عن شئ (منه)

ان سبعاً من أقسام العرض نسبي واثنين منها غير نسبي أما النسبي فهو الاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال وأما غير النسبي فهو الكم والكيف ثم ان في الاعراض النسبية أمرين أحدهما النسبة والثاني الهيئة الحاصلة للشيء بسبب تلك النسبة كحصول الجسم في المكان مثلا نسبة بينه وبين المكان بهما نعرض للجسم هيئة وهكذا في البواقي ثم انه اضطربت مقالتهم في ان الاعراض النسبية التي هي المقولات السبع أهي تلك النسب أم الهيئات العارضة للشيء بواسطة تلك النسب. فبعضهم ذهب الى الاول وبعضهم الى الثاني ثم ان الحركة عند المتكلمين حصول الجسم في آنين في مكانين والمراد هي الهيئة الحاصلة من الحصول والحصول هو نفس النسبة فالحركة من مقولة الاين كما صرح به صلاح الدين الرومي والنسبة غير محسوسة والهيئة محسوسة فنشأ السؤال اما اطلاق المقولات السبع على نفس النسبة أو ظاهر تعريف الحركة بالنسبة وهي الحصول والكون وحاصل الجواب ان الحركة عبارة عن الهيئة الحاصلة بالنسبة لا نفس النسبة

كل شيء محمولا لكنه خلاف الظاهر (قوله والاشهر هو الاول) وهو المعنى الحقيقي بقرينة قوله وقول المتطقيين محمول على المجاز (قوله وأيضاً يلزم منه الخ) عطف على قوله يبطل كثيراً من قواعد المنطق ووجه آخر لضعف قول من قال لا نقيض للتصورات (قوله وتصور له) الصواب ترك التصور وان يقال مطابقة له لان الصورة ليست تصورا بل موجبه بناء على التعريف المذكور (قوله فرق بين العلم بالوجه الخ) فالعلم بالوجه ههنا هو العلم بالانسان والعلم بالشيء من ذلك (١) الوجه هو العلم بالحجر بالانسانية فالمطابق هو الاول لا الثاني وكلامنا في الثاني لا في الاول (قوله والمتصور في المثال المذكور هو الشبح) نقل عنه توضيحه أنا اذا رأينا شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا أنه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله له عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك الشبح بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه أعني الشبح ووجه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث الاتصاف بمفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية علم غير مطابق للواقع وهكذا الحال في قولك الماهية (٢) المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم (٣) لا يعقل واللاشيء (٤) كلي وأمثال ذلك فليتأمل انتهى وفيه ان العلم بالشيء من ذلك الوجه مسبوق بالعلم بثبوت الوجه للشيء وهو التصديق وعدم المطابقة راجع اليه لا الى التصور من الوجه والحاصل ان عدم المطابقة راجع الى التصديق الضمني لا التصور تأمل (قال الشارح فان قيل السبب الخ) يعني انه ان اراد بالسبب في قوله وأسباب العلم للخلق ثلاثة السبب المؤثر حقيقة فهو الله تعالى لا غير وان اراد به السبب الظاهري أي المؤثر في ظاهر الامر وان لم يكن مؤثرا في الحقيقة فهو العقل لا غير وان أراد السبب المفضي في الجملة بان

(١) فالعلم بالوجه هنا هو العلم بنفس مفهوم الانسان بسبب الوجه له والعلم بالشيء من حيث ذلك المفهوم لا العلم بذلك المفهوم (منه)

(٢) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات الماهية المجردة عن العوارض الذهنية والخارجية وحصلنا مفهومها وجعلناه آلة لملاحظته فحصل منه صورة فاعتقدنا انه كذا ثم حكمنا عليه بانها موجودة في الذهن فان العلم بالماهية المجردة عنها علم غير مطابق اذ الماهية لا تخلو عن أحدهما (منه).

(٣) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات اللامعلوم وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة لملاحظته فحصل منه صورة فاعتقدنا به انه كذا ثم حكمنا عليه بانه لا يعقل فان العلم الحاصل من مفهوم اللامعلوم لذاته علم غير مطابق لا متعقل به (منه)

(٤) يعني اذا قصدنا ملاحظة ذات اللاشيء وحصلنا مفهومه وجعلناه آلة لملاحظته فحصل منه صورة فاعتقدنا بان له أفرادا ثم حكمنا عليه بانه كلي فالعلم الحاصل من مفهوم اللاشيء علم غير مطابق لانه ليس له فرد متعقل (منه)

(قوله لكنهما متلازمان تأمل) وجه التلازم ان المصنف قد حكم على كل حاسة بأنها تدرك ماوضعت هي له بها لا بغيرها فلو أدرك بحاسة ما يدرك بحاسة أخرى لم يصح الحكم على الحاسة الاخرى بأنها يدرك بها ما وضعت هي له لا بغيرها مع أنه صرح بهذا الحكم على كل حاسة والحاصل انه لا ملازمة بينهما في نفسهما بل بخصوص المادة والمحل أعني الحكم الكلي لعل وجه التأمل هذا (قوله اعم من ان يكون اخباريا أو انشائيا) (فان قلت) كيف عممه مع ان الانشاء لا يتصف بالصدق والكذب (قلت) لان هذا القيد بمنزلة الجنس واما الانشاء فهو يخرج بقوله يكون لنسبته خارج اذ ليس لنسبة الانشاء خارج كما صرح به في التلخيص (قوله والمثبت بالعلم العلم بتواتره) ان اريد به الالزام فيكفي ان يقال والمثبت بالعلم بتواتره وان أريد التحقيق فالواجب ان يقال والمثبت بالعلم العلم بتواتره تأمل (قوله قال الشارح وأما خبر النصارى الخ) جواب معارضة للدعوى الكلية وهي ان كل متواتر موجب للعلم وحاصل المعارضة ان خبرهما متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث بعكس صغرى الشخصية الى الجزئية ان بعض المتواتر لا يوجب العلم وهذه النتيجة (يعني) نقيض المدعي الكلية وأما قوله فان قيل الخ فهو معارضة لها باثبات الاخص من نقيضها اذ حاصله ان كل متواتر حاصل من ضم الظن الى الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب للعلم ينتج أنه لا شيء من المتواتر بموجب للعلم ولا يخفى ان هذه السالبة الكلية

بحقق الخ فهو غير منحصر في الثلاثة المذكورة لا عقلا ولا استقراء وهو ظاهر (قوله حاصله اختيار الخ) أي المراد السبب المفضي في الجملة وقصره على هذه الاشياء بناء على عادة المشايخ في الاقتصار يعني لما لم يتعلق غرضهم بتفاصيل تلك الاشياء وكان مرجعها الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم (قوله يعني ان الحس لظهوره وعمومه) أي الانسان والبهائم يعني انه لما كان عاما لم يبق لجعل السبب في تلك الادراكات العقل مجال فلا جرم جعلوا الحس سببا على حدة وفيه ان الكلام اما في العلم الانساني أو الاعم منه ومن العلم الملكي والجني وأياما كان فليس السبب فيه العام على ان التقييد بالانساني لا يلائم تعميم الخلق بالملك والانس والجن على ما لا يخفى (قوله فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الخ) قالوا في اثبات الحس المشترك انا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلو بانه جسم أبيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يحكم بحضرة المحكوم عليه والمحكوم به ولا يكون حصول هذه الامور في النفس لان النفس مجردة لا ترتسم فيها صورة المحسوسات ولا ترتسم في الحس الظاهر لان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذا لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدركها جميعاً أي اللون الظاهر الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي وغيره كذا قال الاصفهاني (قوله اشارة الى انهما لا يتقاطعان) فيه ان التلاقي (١) يحصل عند التقاطع أيضاً فلا تكون فيه الاشارة المذكورة (قوله وما يقال الخ) أي في توجيه قوله والحركات من ان الحس اذا شاهد الجسم الخ ليندفع به الايراد بكون الحركات من الاعراض النسبية كما فعله صلاح الدين الرومي (قوله فليس بشيء) بل هذا مؤيد للايراد المذكور (قوله لانه ادراك الشيء الخ) أي لان ادراك العقل السكون في المكان بواسطة مشاهدة الحس فيه ادراك الشيء بواسطة مشاهدة الحس الجسم فيه ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر (قوله ومثله) أي مثل الشيء المدرك بواسطة احساس الآخر لا يعد محسوساً وكذا لا يعد مثل ذلك الادراك احساسا (قوله اشارة الى ان تقديم قوله بكل الخ) المعنى المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل من الحواس له بها لا بغيرها لا ماذكره الشارح وهو انها لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق بينهما ظاهر لكنهما متلازمان تأمل (٢) (قوله فان الخبر كلام أي مركب تام) أعم من ان يكون اخباريا أو انشائيا وهو ما تضمن كلمتين بالاسناد (قوله فحينئذ كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي) ويجوز ان تكون عبارة عن الوقوع واللاوقوع (قوله العلم مستفاد من التواتر) فيه مناقشة اذ الاستفادة من الخبر المتواتر لا من التواتر والاولى في السؤال ان يقال فان اثبات العلم موقوف على التواتر فاثبات التواتر به (٣) دور وفي الجواب ان يقال نفس التواتر سبب العلم والمثبت بالعلم العلم بتواتره لا نفسه (قوله وهكذا حال كل معلول الخ)

(١) اذ الاطلاق لفظ التلاقي في عرفهم اختص بالاستعمال في غير صورة التقاطع (منه)
(٢) وجه التأمل ان المراد بيان حاصل المعنى لا المفهوم الحاصل من التقديم فلا وجه لما ذكره (منه) (٣) الا ان يراد بالاستفادة السبب (منه) .

التي هي النتيجة أخص من السالبة الجزئية التي هي نقيض المدعى الموجبة الكلية وكذا قوله وأيضاً جواز كذب كل واحد الخ
اذ حاصله أن كل متواتر مركب من جائز الكذب ولا شئ مما هو كذلك بموجب للعلم (قوله وان كان الاول) أي كون الخبر
المقدر بمعنى الاخبار أظهر لعل وجهه ماسيجيء من قوله لكن الحق ان الخبر بمعنى الاخبار جزما لكن ذلك يقتضي كونه صوابا لا أظهر
ويمكن ان يكون وجه أظهريته انسيته لسابقه فعطف الانسب عليه عطف العلة على المعلول (قوله اذ لاحاجة
حينئذ الى جعل الخبر بمعني الاخبار) وكذا الى جعل اضافته الى المفعول ولم يذكره لان كون اضافته الى المفعول متوقف على كونه بمعني الاخبار وانتفاء الموقوف عليه يوجب انتفاء الموقوف (قوله هذا) أي كون علة عدم الاحتياج الى التمحل عدم الاحتياج الى جعل الخبر بمعنى الاخبار فلا تغفل (١) هو الظاهر من تقرير المحشي حيث فرع الاحتياج الى التمحل على كون الخبر بمعني الاخبار وكون اضافته بمعنى المفعول وقد ثبت ان علة عدم الشئ انتفاء علة وجوده وأما قال الظاهر ولم يقل هو المعلوم لان علة الاحتياج الى التمحل مجموع الامرين والكل ينتفي بانتفاء أحد أجزائه أيضاً فيجوز ان يكون المنتفي ههنا الجزء الاخير فقط وان كان الظاهر
انتفاء المجموع (قوله يستلزم انتفاء الملزوم وان كان اعم تأمل) فيه ان اللزوم هو المتنازع فيه فلا يصح الالزام
(قوله وفيه انه لا يصلح فذلكة) أي خلاصة ومحصلا للتفصيل أي الاجمال بعد التفصيل (قال الخيالي والتحقيق ان اجتماع
الخ) يعنى ان افادة اجتماع الظنون القطع أمر ثابت في التحقيق ونفس الامر وان ذكر فى الجواب على طريقة الجواز لكفايته

(١) أي لا تغفل عن جواب آخر له قد سبق وهو انه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدمها (منه)

يعنى ان العلم بوجود كل معلول في الخارج أو فى الذهن سبب للعلم بوجود علته الخفية كما ان
وجود العلة سبب لوجود المعلول بلا لزوم دور (قوله معلول أعم) اذ يحصل بدون الخبر المتواتر
أيضاً كخبر الرسول عليه السلام مثلا (قوله قلت عدم الدلالة الخ) أي عدم دلالة العام على الخاص
عند مالم يعلم انتفاء سائر العلل وههنا سائر العلل معلوم الانتفاء لان العلم بوجود مكة مثلا لايحتمل
العلل غير التواتر كذا نقل عنه (قوله ان الخبر بمعني الاخبار) أي في قوله وأما خبر النصارى
أي إخبار اليهود الى النصارى (قوله فاحتيج الى تمحل بتقدير في قوله الخ) يعني ان عطف اليهود
على النصاري يقتضى ان يكون اليهود مفعول الخبر أيضاً وليس المعنى على ذلك فاحتيج الى تصحيح
الكلام بتقدير لفظ الخبر قبله مضافا اليه معطوفا على الخبر المضاف الى النصارى سواء كان
بمعنى الاخبار أولا وان كان الاول أظهر وأنسب (قوله فلا حاجة الى التمحل) اذ لاحاجة
حينئذ الى جعل الخبر بمعني الاخبار فيصح المعني على عطف اليهود على النصارى هذا هو الظاهر
من تقرير المحشى رحمه الله لكن الحق ان الخبر بمعني الاخبار جزما لان الخبر بمعني المركب التام
المحتمل للصدق والكذب لايتعدى الى مفعول لابنفسه ولا بحرف الجر وههنا قد تعدى اليه(١)
فى الموضعين والتمحل انما هو بالنسبة الى الاضافة الي الفاعل والمفعول تأمل (قوله بل لم يبلغ
أصل المخبرين الخ) أي تواتره ممنوع بل عدم تواتره ثابت لانه لم يبلغ أصل المخبرين بقتله حد
التواتر قيل وقد ثبت بالنقل الصحيح ان عدد المخبرين بذلك أولا لم يجاوز سبعة نفر والغالب انه
لم يوجد العلم باخبار السبعة على ان اخبارهم به انما هو عن شبهة كما أخبر عنه عز وجل من مخبر
بقوله وما قتلوه يقيناً وقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فتبين عدم تحقق شرط
التواتر فثبت عدم التواتر (قوله وعرق اليهود قد انقطع الخ) أي فالتواتر فيهم قد انقطع قيل انه
قتل علماء اليهود فى مشارق الارض ومغاربها على انهم حرفوا التوراة وزادوا فيها ونقصوا (قوله
وبالجملة تخلف العلم دليل العدم) أي تخلف وقوع العلم من غير شبهة عن خبر اليهود والنصارى
دليل على عدم تواتر خبرهم اذ انتفاء اللازم وان كان أعم يستلزم انتفاء الملزوم تأمل وفيه انه
لايصلح فذلكة لماقبله وقد جعله فذلكة له (قوله لكنه كاف فى الجواب) لايتوهم من هذا
ان ايجاب الخبر المتواتر للعلم ليس بكلي لانه لا يلزم من عدم كلية كون الاجماع سببا ذلك على

(١) أي الى المفعول في الموضعين وهو على تقدير الاضافة الى الفاعل يتعدى بحرف الجر وهو
في الاول قوله بقتل عيسى عليه السلام وفى الثاني قوله بتأبيد الخ وأما على تقدير الاضافة الى
المفعول فحينئذ تعديته تكون بنفسه أيضاً تأمل (منه) . .

في الالزام لان الجواب منى (قوله نقل عنه انه أورد الخ) منشأ الايراد تبادر كون التبليغ الى المبعوث اليهم جميعاً فاعتبار كون التبليغ الى غير المبعوث اليهم أو الى بعض المبعوث اليهم خلاف المتبادر فالمراد من ظاهر التعريف هو المتبادر المذكور (قوله ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الاول) وهم الذين بعث اليهم الثاني بل الى غيرهم وهم غير المبعوث اليهم فالمراد من الآخرين آخرين ممن بعث اليهم (قوله وفيه ان المبعوث اليهم الثاني) هذا اعتراض على جواب الخيالي وحاصله ان الواقع ان كان الاحتمال الاول فلا يرد السؤال فلا معنى لهذا الجواب ولا حاجة اليه وان كان الاحتمال الثاني فالجواب باطل أعني سنده لانه اثبات فعل لا فائدة ولا حكمة فيه له تعالى وهو غير جائز ولئن كان الاحتمال الثالث فجوابك ليس على ما ينبغي اذ اللائق في التعريف حينئذ جعل التبليغ اعم مما هو بالنسبة الى جميع المبعوث اليهم والى بعضهم لا جعله اعم مما هو بالنسبة الى المبعوث اليهم أو الى غيرهم كما فعلته في جوابك * ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني بانه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدم الفائدة ولا يلزم ان تكون الفائدة معلومة لنا وباختيار الشق الثالث أيضاً بان يقال مراد الخيالي في الجواب هو ما حكم بلياقته اذ يجوز

ان يكون مراده من الآخرين آخرين ممن بلغ اليهم من جملة المبعوث اليهم أي غير من بلغ اليهم حال كون المغاير والمغاير له من جملة المبعوث اليهم ويجوز ان يكون مراده آخرين ممن بعث اليهم لكن الآخرية اعم من الآخرية بالكلية أو في الجملة فنقول البعث الى المجموع من حيث هو والتبليغ الى جزئه والجزء غير الكل (قوله فينبغي) هذه اللياقة بالنسبة الى ما قاله الخيالي في الجواب يعني أن ما ذكرته لتصحيح التعريف غير لائق واللائق هذا وانما لم يقل يجب لامكان تطبيق ما قاله الخيالي كما عرفت (والا) (قوله الى من لم يبلغ اليهم) سواء كان ذلك كل المبعوث اليهم أو بعضهم ﴿قال بعض الافاضل﴾ يلزم عدم(١) الفائدة حينئذ بالنسبة الى من بلغ اليهم ويمكن ان يجاب بانه يجوز ان يكون البعث اليهم لفائدة الاطراد لوقوعهم في خلالهم مثلا والعمدة هو من لم يبلغ اليهم ولا يخفى انه لا يمكن هذا الجواب في صورة كون البعث الى من بلغ اليهم فقط للتبليغ الى آخرين فلا تغفل (قوله أحدهما ان العطف يدل على المغايرة) (ان قلت) فعلى هذا لا وجه لجعل الآية مؤيداً لانه دال على المطلوب فالاولى ويدل عليه قوله تعالى (قلت) له وجهان الاول انه لا يدل على المطلوب بنفسه بل بمعونة من الخارج وفيه انه اذا نظر الى نفس مفهومه فلا تأييد أيضاً وان أخذ مع المعاون الخارج فهو دليل الثاني ان العطف يكفي فيه التغاير في الجملة ولو اعتبارياً(٢) وان كان الاصل والراجح التغاير الحقيقي

مالا يخفى (قوله والتحقيق ان اجتماع الاسباب الخ) جعل الخبر (١) أسبابا باعتبار تعدد المخبرين وأخبارهم والا فالخبر واحد (قوله واما وهم الكذب) كأنه قيل كيف يكون الخبر سبباً للاعتقاد مع انه يوهم الكذب فأجاب بقوله لا مدخل للخبر في وهم الكذب بل هو احتمال عقلي من خارج لكن قوله . ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق لا يلائم جعل الخبر بمعنى الاخبار على مالا يخفى (قوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين) نقل عنه انه أورد على ظاهر التعريف ان بعض الانبياء كيوشع عليه السلام أمر بمتابعة شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فأجاب بقوله ولو بالنسبة الخ وحاصله ان تبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من بلغ اليهم الأول فلا اشكال وفيه ان المبعوث اليهم الثاني ان كانوا لم يبلغهم الاحكام قبل البعثة فلا يتوجه ذلك الايراد وان كانوا قد بلغهم فلا فائدة في البعث اليهم للتبليغ الى آخرين وان كانوا كليهما فينبغي ان يقال في التعريف من بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الى من لم يبلغ اليهم تأمل (قوله ويؤيده قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الآية) وجه التأييد أمران أحدهما ان العطف يدل على المغايرة ولا قائل (٢) بالمباينة فاما ان يكون الرسول أعم من النبي أو بالعكس والاول متعين

(١) بمعنى الكلام المحتمل للصدق والكذب وأما الخبر بمعنى الاخبار فالامر فيه ظاهر (منه).

(٢) لكن هذا لا ينفي المباينة الجزئية أعني العموم والخصوص من وجه (منه)

---

(١) أي عدم الفائدة في البعث (منه)

(٢) التغاير الاعتباري ما اذا كانت الذات متحدة في المعطوف والمعطوف عليه ويكون الوصف مغايراً مثل قولك فلان عالم وزاهد وأمثاله أكثر من ان تحصى (منه)

(قوله وثانيهما ان الحديث قد دل الخ) (فان قلت) ما معنى كون الحديث دالا على ذلك وجهاً وعلة لتأييد الآية عموم النبي (قلت) لعل ذلك لان الحديث يخصص احد احتمالات التغاير الذي يقتضيه العطف في الآية وهو كون النبي أعم من الرسول اذ العكس والتباين محتمل أيضاً والحاصل ان الامر الاول(١) انتفاء احتمالات التغاير سوى عموم النبي من الرسول بدليل عقلي وهو عدم القائل بها ولزوم عدم الاحتياج الى ذكر النبي والامر الثاني انتفاؤها بدليل نقلي وهو الحديث فبعطف قوله وقد دل الحديث على قوله ويؤيده عطف وجه التأييد على المؤيد (قوله ويجوز ان يجعل الحديث مؤيداً على حدة الخ) (فان قلت) الحديث صريح في الدلالة على العموم المذكور اذ قد وقع في بعض الحواشي انه سئل النبي عليه السلام عن الانبياء فقال مائة الف وأربع وعشرون الفاً فقيل كم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر فالظاهر جعل الحديث دالا لا مؤيداً (قلت) هذا الحديث خبر الواحد وهو وان كان قطعياً في مدلوله لكن لا يفيد الا الظن (٢) لكون ثبوته ظنياً فلا يفيد القطع كما سيجئ من الشارح في بحث النبوة (قوله لو لم يشترط النزول عليه) بل اكتفى بالكون معه وقوله أو تكرر فعل ماض عطف على قوله لو لم يشترط وقوله لما خصص لان في الاول مشتركون في الكون معهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وفي الثاني في النزول عليهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وقوله فالتخصيص بنزوله عليه هذا بلا قيد الاولية جواب عن السؤال عن عدم اشتراط

النزول ومع قيد الاولية جواب عن السؤال عن تكرر النزول (قوله لما خصص بعض الصحف ببعض الانبياء) قال بعض الافاضل لا يخفى ان السؤال المذكور لا يتوجه على عدم اشتراط النزول عليه لان عدم اشتراط نزوله لا يستلزم عدم نزوله على أحد فليكن نازلا على واحد ومختصاً به ويكون مع كثير تأمل انتهي وفيه ان عدم اشتراط النزول مسبوق بقوله يكتفي بالكون معه والسؤال بالنظر اليه فان السائل لما أطلع على اشتراكهم في كون الكتاب معهم وكتابة ذلك في رسالتهم ولم يطلع على نزوله على واحد منهم اذ لم يصرح به أو اطلع على ذلك لكن لم يطلع على ان ذلك الواحد هو المخصص له فاعترض بانه بعد ذلك الاشتراك لا وجه لتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء فكان ذلك الفاضل نظر الى ان قوله لو لم يشترط النزول عليه لا يقتضي اشتراك الرسل في بعض الصحف بوجه فلا معنى لطلب وجه التخصيص ببعض (قوله مكرر النزول) جواب على تقدير كون السؤال على اشتراط تكرر النزول وقوله أو كائناً مع المتعدد جواب على تقدير كونه على عدم اشتراط النزول اكتفاء بالكون معه (ان قلت) ان هذا الجواب مبنى على ان توجد صحف لم تخصص بنبي مع ان الحديث خصص جميعه (قلت) هذا يصح الزاما على السائل على وفق ما يفهم سؤاله من تقرير الخيالي حيث قال وتخصيص بعض الصحف اذ يفهم منه ان السؤال بتخصيص البعض فالصواب ان يقال وتخصيص كل صحيفة بنبي ويمكن ان يجعل اضافة البعض الى الصحف للاستغراق

والا لم يحتج (١) الى ذكر النبي عليه السلام لان نفي العام يستلزم نفي الخاص ثمت العكس وهو المطلوب وثانيهما ان الحديث قد دل على ان عدد الانبياء عليهم السلام أزيد من عدد الرسل ويجوز ان يجعل الحديث مؤيداً على حدة (قوله وتخصيص بعض الصحف الخ) جواب سؤال وهو ان يقال لو لم يشترط النزول عليه أو تكرر نزول الكتب لما خصص بعض الصحف ببعض الانبياء مع ان الروايات ناطقة بهذا التخصيص (٢) وتقرير الجواب ان صحة هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها فالتخصيص بنزوله عليه أولا وأيضاً تخصيص البعض بالبعض لا يستلزم تخصيص كل واحد فيجوز ان يكون البعض مخصصاً بالبعض والبعض الآخر متكرر النزول أو كائناً مع متعدد تأمل (قوله ولا نقض بالفرضيات) اذ يجب ان يكون مادة النقض في التعريفات من الواقعات وقيل

(١) يمكن المناقشة فيه لان عطف الخاص على العام كثير في كلامه تعالى فلا يصلح هذا علة لكون الرسول أعم منه بل علته انه لا قائل به تأمل (منه)

(٢) فيه انه لا دخل للسؤال في الاشتراط وعدمه فلم ذكره في تقدير السؤال (منه)

(١) من الامرين اللذين هما وجها التأييد (منه)

(٢) وافادته الظن انما تكون اذا كان مشتملا على الشرائط المذكورة في أصول الفقه والا لا يفيد الظن أيضاً (منه)

(قوله اما لانه لافاعل غيره) بناءعلى ان العبـد كاسب لافاعله (قوله وإما لان المعجزة شرطها الخ) أي سلمنا ان غيـره فاعل أيضا بناء على اطـلاق الفاعل على الكاسب لكن المعجزة شرطها ان يكون فعله تعالى بدون كسب من العبد أومايقوم مقام الفعل من الترك فالمراد من الامرفى قوله أمرخارق للعادة هو فعل الله تعالى فلا يرد المتنبي لان فاعله وهو الله تعالى لم (١) يقصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله وان قصده من جرى ذلك فى يده وهو ليس بفاعله ولا كاسبه ولو عدالسحر من كسب العبد فهو يخرج بلفظ الامر بناء على تخصيصه بقول الله تعالى أو مايقوم مقامه لاشتراط المذكور ﴿ قال الخيالي هنا الامكان هو الامكان الخاص ﴾ اي على ان الدليل عند الاصوليين على المشهور لا يكون الا مفرداً كالعالم بالنسبة الى وجود الصانع وعلى التحقيق ينقسم الى المفرد والمركب من المقدمات المتفرقة والمقدمات المرتبة المفروضة الهيئة وأما عند المنطقيين فانه المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة ثم ان التوصل الى المطلوب بالنظر الصحيح ليس بضروري بل بطريق جرى العادة عند المتكلمين وان كان الدليل هو الدليل المنطقي المشتمل على الهيئة وأما عند الحكماء والمعتزلة فالتوصل بصحيح النظر ضروري في الدليل المنطقي بطريق الاعدادوالتوليد وأما في الدليل الاصولي فليس بضروري عندهما

(٢) أيضا ثم ان في قوله بصحيح النظر احتمالات ثلاثة الاول ان يكون متعلقا للتوصل والثاني والثالث ان يكون متعلقا للامكان على ان يكون شرطا للامكان أو وقتا له ثم انه لايخلو إما ان يراد من النظر فيه النظر في أحواله فقط أو أعم من النظر في نفسه وأحواله أو أعم من النظر في نفسه وأحواله وجزئه فان بني التعريف على قاعدة المتكلمين واعتبر أحد الاحتمالات الثلاثة في تعلق (٣) قوله بصحيح النظر فان أريد النظر في أحواله فقط لا يصدق التعريف الا على الدليل المشهوري للاصوليين وهو المفرد وان أريد أعم من النظر في نفسه وأحواله يصدق على الدليل التحقيقي عندهم أيضا وان أريد أعم من النظر في نفسه وأحواله وجزئه يصدق (٤) على الدليل المنطقي أيضا لكن الامكان يحمل في هذه الاحتمالات على الامكان الخاص أو العام في ضمن الخاص اذ لو حمل على الامكان العام في ضمن الواجب أو الممتنع لا يصدق على دليل أصلا وان بنى التعريف على قاعدة الحكماء أو المعتزلة واعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للتوصل أو متعلقا للامكان وقتا له وأريد الامكان الخاص فان أريد النظر في أحواله فقط لا يصدق التعريف الا على الدليل الاصولي المشهور وان أريد أعم من النظر

المراد بالقصد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لافاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى أو مايقوم مقامه فلا يرد سحر المتنبي (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده) فيه ان المذكور قصد الاظهار وكونه فرع الوجود مما يناقش فيه (قوله قد عدوا الارهاصات) أي الخارق الصادر عن النبي عليه السلام قبل البعثة يسمى ارهاصاً أي تأسيساً لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط اذا أسسته (قوله التعريف يعم المعقول والملفوظ) أي يجب ان يعمهما لان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول والا يكون بين أول الكلام وآخره تناف يعرف بالتأمل ولو قال المعرف بدل التعريف لكان أولى (قوله بل يستلزمه بناء على أن التلفظ يستلزم التعقل الخ) فيه أنه حينئذ لا يكون الاستلزام للذات فلا يصدق التعريف عليه أيضاً اللهم الا ان يقال المراد بالاستلزام للذات ان لا يكون بواسطة مقدمة أجنبية لا ان لا يكون هناك واسطة أصلا (قوله اذ لايجب تلفظ المدلول) أي لايلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل ولا من تعقله (قوله فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره) تعليل لكونه خلاف الاصطلاح قيل الحصر غير حقيقي بل هو بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع فلا ينافى تقسيم الدليل الى المفرد وغيره كالعالم وقولنا كل مسكر حرام وأقول لاشك ان قولنا كل مسكر حرام مما يمكن التوصل بصحيح النظر فى نفسه ولو بانضمام أمر آخر اليه الى العلم بمطلوب خبري فحينئذ يلزم ان يكون المراد

(١) ويعلم انتفاء القصد من الله ووجوده بالقرآن كما سيصرح به قول أحمد (منه)

(٢) هذا اذا لم يؤخذ الدليل الاصولي شرط صحيح النظر فالتوصل ضروري عندهما فيه أيضا (منه)

(٣) سواء اعتبر الاول أو الثاني أو الثالث (منه)

(٤) ولا يخفى ان تعميمه بحيث يشمل الدليل المنطقي بعد ابتنائه على مذهب المتكلمين بعيد (منه) .

في نفسه وأحواله يصدق على التحقيقي أيضا ولو عمم الى جزئه أيضا لايصدق الا على التحقيقي أيضا فيكون التعميم الى جزئه لغواً ولو أريد في جميع هذه الصور الامكان العام من جانب الوجود لايختلف الحكم في جميع الصور الا في الصورة الاخيرة من تعميم النظر فانه حينئذ يصدق (١) على الدليل المنطقي أيضا ولو أريد الامكان العام من جانب العدم فحكمه في جميع الصور حكم الامكان الخاص وان اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للامكان شرطا له فان أريد الامكان الخاص أو العام من جانب العدم فلا يصدق على دليل أصلا على كل واحد من احتمالات النظر لان جميع الادلة بشرط صحيح النظر ضروري التوصل اذ صرح العصام بأن قولنا كل انسان متحرك الاصابع بالضرورة بشرط كونه كاتبا مشروطة عامة وان أريد الامكان العام من جانب الوجود فالحكم كما سبق في الامكان العام من جانب الوجود اذا اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للتوصل أو متعلقا للامكان وقتاله بلا فرق ويكون الامكان العام في جميع الدليل متحققا في ضمن (٧١) الواجب والحاصل ان في الامكان ثلاثة احتمالات وفي التوصل ثلاثة مذاهب وفي تعلق قوله بصحيح النظر ثلاثة احتمالات وفي قوله النظر ثلاثة احتمالات فضرب أولا الثلاثة في الثلاثة ثم الثلاثة في التسعة ثم الثلاثة في سبعة وعشرين فالمجموع أحد وثمانون فليتأمل (قوله فيكون مثل قولنا العالم حادث الخ) ان أريد ان يكون هاتان المقدمتان مع الهيئة المخصوصة دليلا فلا نسلم ذلك لان النظر لايتعلق بنفسه ولا بأحواله بل بجزئه الذي هو ذات المقدمات المعروضة للهيئة صرح به أبو الفتح في حاشية الخفية وان أريد المقدمات بدون الهيئة فسلم لكن لا نسلم عدم صحة الحصر اذ يجوز ان يكون الحصر بالاضافة الى المقدمات المأخوذة مع الهيئة ﴿ قال الخيالي فيخرج القضية الواحدة المستلزمة ﴾ فيه أنه اذا علم احدى القضيتين فاما ان ينتقل الذهن منه الى القضية الاخرى بينا أو غير بين أو لاينتقل فان كان الاول فقد نشأ علم الثاني من الاول فيصدق التعريف عليه ولا يضره عدم كون نفس القضية الثانية من نفس الاولى وان كان الثاني فيخرج من قيد اللزوم مطلقاً وأيضاً في صورة كون اللزوم بينهما نظريا غير بين يخرج من قيد اللزوم مطلقاً كما يخرج ماعدا الشكل الاول فلا وجه لاطلاق الكلام ﴿ قال الخيالي لكن يمكن تطبيقه ﴾ بان يعمم العلم به الى العلم (٢) باحواله ﴿ قال الخيالي من

بالنظر فيه مايعم النظر في أحواله (١) والنظر في نفسه فيكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع دليلا على وجود الصانع على الاول أيضاً فلا يصح هذا الحصر ولعل المحشي لهذا قال فيما سيأتي فالصواب تعميم الاول فتأمل والاعتراض ببعض المدلولات مدفوع بارادة قيد الحيثية في تعريف الاضافيات (قوله بقرينة ان التعريف للدليل) أو بقرينة كون لفظ العلم مشهوراً عندهم في التصديق (قوله) كونه ناشئا وحاصلا منه اما بطريق جرى العادة أو الاعداد أو التوليد (قوله لكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول) أجيب عنه بان ليس المراد باللزوم ما هو المتعارف من امتناع الانفكاك أو وجوب تحقق اللازم عند تحقق الملزوم بل الحصول والثبوت فمعنى التعريف ان الدليل هو الذي يحصل ويثبت من العلم به العلم بشيء آخر وهو لايقتضي ان لاينفك العلم بالمدلول عن العلم بالدليل ورد بانه ان أريد بكونه بحيث يحصل من العلم به العلم بالمدلول ان يكون حصول علمه كافياً في حصول العلم بالمدلول يلزم ان لا يصدق التعريف الا على ماهو بين الانتاج وان أريد به ان يكون للعلم بالدليل دخل في حصول العلم بالمدلول يلزم ان يكون أجزاء الدليل دلائل بالنسبة الى المدلول على ان حمل اللزوم على هذا المعنى لايعرى عن نوع تكلف ويمكن ان يقال المراد بالدخل ماهو بطريق النظر بان يكون مرتباً على الوجه المعروف فلا يرد الاجزاء

(١) معنى النظر في حاله ان يجعل الحال محمولا للدليل الذي هو موضوع المطلوب وأخرى موضوعا لمحموله بان يقال العالم حادث وكل حادث فله محدث ليتوصل به الى ان العالم له محدث أو في نفسه فعلى هذا يكون الدليل مركباً وعلى الاول يكون مفرداً ومعنى النظر في نفسه ان يأتي ترتيب المقدمات الحاصلة بالعمل المذكور لينتج ذلك المطلوب (منه)

---

(١) ويكون الامكان العام في الصورتين الاولين من النظر فيه متحققا في ضمن الامكان الخاص وفي الصورة الاخيرة في ضمن الامكان الخاص والواجب (منه)

(٢) وان كان الظاهر منه العلم بنفسه فقط أي الى العلم به من حيث حال من أحواله (منه)

حيث حدوثه ﴾ أي من حيث حدوثه واستدعاء حدوثه للصانع يعني بشرط العلم بهذه الاحوال المرتبة المأخوذة مع الهيئة تدبر (قوله بل لابد من العلم الخ) بل لابد من العلم بالترتيب والهيئة ومن جعل الحيثية شرطاً لاوقتاً فقولنا كل انسان متحرك الاصابع بشرط الكتابة مشروطة عامة بالمعنى الاول (١) مادام كاتباً مشروطة عامة بالمعنى الثاني * فان قلت الحدوث ضروري للدائم * قلت نعم لكن العلم به ليس بضروري والمشروط ذلك (قوله أي للمقدمات المرتبة) بل مع الهيئة أيضاً (قوله لكن في قوله والعام الخ) لما كان في قوله أيضاً تسليم عموم الثالث من الاول توهم منه تسليم قوله والعام لا يوافق الخاص فاستدرك بقوله لكن في قوله (قوله ولما كان حاصل الخ) اعتذار عن حكم الشارح باوفقية الثالث للثاني مع امكان أوفقيته للاول (قوله والمتبادر من لزوم الشئ من الشئ لزومه من نفسه فقط الخ) الاولى والمتبادر من لزوم الشيء من متعلق الشيء لزومه من متعلق نفسه فقط لان متعلق نفسه من حيث حال من أحوالها (قوله كان هذا أوفق بالثاني منه بالاول) فيه انه على هذا لا موافقة له للاول أصلا لانه لا يصدق على المفرد فما معنى لفظ الاوفق الا ان يلاحظ تعميم الاول ﴿ قال الخيالي

وتخصيصه بمثل الاول ﴾ بأن يراد من العام العلم بأحواله فقط كما أريد من النظر فيه النظر في أحواله فقط (قوله بأن يراد بالنظر فيه مايعم النظر في نفسه والنظر في أحواله) فيه انه بعد هذا التعميم لا يشمل المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة والثالث يشمله فالصواب زيادة التعميم الى النظر في جزئه أيضاً ويراد الامكان العام من جانب الوجود وفيه ان الاول يشمل المقدمات المتفرقة والمرتبة بدون الهيئة بخلاف (٢) الثالث الان يقال تعميم العام به الى العلم به من حيث حال من احواله يدخلها لان الترتيب والهيئة حال للمقدمة (قوله ووجه الصواب ما أشرنا اليه فيما مر) وهو انه ان لم يعمم يلزم خلاف الظاهر والاصطلاح اذ لا يمكن تعميمه الى المركب بدون تعميم النظر فيه الى النظر في نفسه كما سبق (قوله خروج عن مذاق الكلام) لان مذاقه التعميم وأما التخصيص بالعلم بنفسه وان كان متبادراً كما سيذكره المحشي قول أحمد لكن الخروج منه الى التعميم ليس خروجا عن مذاق الكلام ﴿ قال الخيالي وأما مايظهر على يد مدعي الالوهية فليس بتصديق له ﴾ جواب نقض اجمالي حاصل النقض أن دليلكم جار في خبر مدعي الالوهية والمدعى وهو ايجاب العلم متخلف وحاصل الجواب منع جريان الدليل (فان قلت) انه يخرج بقيد المعجزة لان تعريفها السابق لا يصدق على الخارق الذي في يده قلت هي مستعملة في جزء معناها وهو

(كاشبا)

(قوله يستلزم العلم بالصانع) فيه ان العلم بالعالم من حيث حدوثه غير كاف في حصول العلم بالصانع بل لابد (١) من العلم بان كل حادث له صانع أيضاً (قوله شامل للمقدمات) أي للمقدمات المرتبة لايخفى ان الثاني غير شامل لمثل العالم فيكون الثالث أعم منه أيضاً لكن في قوله والعام لايوافق الخاص في باب التعريفات بحث اذ لو أريد بعدم موافقة العام للخاص في هذا الباب ان لايجوز التعريف بالعام فعلى تقدير تسليمه لايضرنا وان أريد ان لاموافقة بين التعريف العام لشيء وبين التعريف الخاص لذلك الشيء فممنوع اذ التصادق في مادة موافقة مابينهما في تلك المادة الا ان يراد بالموافقة المساواة في الصدق ولما كان حاصل هذا التعريف على ما وجهه المحشي هو ان الدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر على طريق النظر الذي هو ترتيب أمور معلومة لتتأدي الى مطلوب والمتبادر (٢) من لزوم الشيء من الشيء لزومه من نفسه فقط لامنه ولا من حيث حال من أحواله وحينئذ يكون مختصاً بالمقدمات المرتبة كان هذا أوفق بالثاني منه بالاول فليتأمل (قوله والصواب تعميم الاول) بان يراد بالنظر فيه مايعم النظر في نفسه والنظر في أحواله كما مر آنفاً ووجه الصواب ما أشرنا اليه فيما مر والله أعلم مع ان التخصيص خروج عن مذاق الكلام فيه أيضاً (قوله قصد به التصديق) ويعلم ذلك القصد بالقرائن (قوله هذا خلف) وذلك لان الرسالة ثابتة بالمعجزة واذا كانت المعجزة باطلة كانت الرسالة باطلة هذا خلف الكفر (قوله فلا يكون

(١) يمكن ان يكون المراد ان العالم من حيث انه حادث مع ان كل حادث له صانع (منه)

(٢) لكن المتبادر من الاول أيضاً ذلك على مالا يخفى (منه)

(١) المراد من المعنى الاول والثاني هما المعنيان المذكور ان للمشروطة العامة في كتب المنطق فارجع الى شرح الشمسية للقطب (منه) (٢) فانه لايشمل الا على المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة (منه)

الخارق للعادة لئلا يلغو قوله تصديقا له في دعوى الرسالة فان قلت كيف يشتبه السائل ويورد النقض مع ان قوله في دعوى الرسالة يخرجه بلا شبهة والسؤال لابد ان يكون مبنيا على شبهة قلت نعم لكن هذا النقض نقض مكسور وهو النقض بترك بعض صفات الدليل بناء على انه لامدخل لذلك البعض في العلية وههنا المدعي ايجاب خبر الرسول العلم فلو أقيم الدليل بدون ذلك القيد اثبته أيضا وتقريره ان خبر الرسول خبر من أظهر الله الخارق على يده تصديقا له في دعواه وكل ما كان كذلك فهو معلوم الصدق وينتج ان خبر الرسول خبر من هو معلوم الصدق الخ لان العقل يشهد ان كل من أظهر الله الخارق على يده تصديقا له في دعواه كان هو صادقا في تلك الدعوى وهذا الجواب جواب عن السؤال الاول أيضا لان مدار الصدق كون الامر خارقا وكونه مقارنا لقصد التصديق وانما انحصر صدق الخبر بدليل الخارق المقارن لقصد التصديق في خبر الرسول لانتفاء قصد التصديق (١) من الله تعالى في مدعي الالوهية والمتنبي ﴿ قال الشارح وإذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها ﴾ فيه بحث ظاهر اذ الصدق لا يستلزم العلم اذرب صادق لا يقع الظن بمضمون ما أخبر به فضلا عن العلم والجواب ان المراد وإذا كان معلوم الصدق وحاصل الكلام في اثبات المرام ان خبر الرسول خبر من أظهر الله له المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة وكل من كان كذلك فهو رجل معلوم الصدق ينتج ان خبر الرسول خبر رجل معلوم الصدق. وكل خبر رجل معلوم الصدق فهو معلوم الصدق وكل معلوم الصدق فهو يوجب العلم بمضمونها ينتج ان خبر الرسول يوجب العلم بمضمونها ﴿ قال الخيالي نعم تصور الخبر بعنوان مابلغه الرسول يجعل صدقه بديهياً ﴾ اعلم ان تصور الخبر كذلك موقوف على الاستدلال لانه يتضمن تصور الخبر بالرسالة وهو يتوقف على الاستدلال كما سبق في الجواب فادعاء ان هذا التصور يورث البداهة مع توقفه على الاستدلال بناء على ماقاله المحشي قول أحد من ان الاستدلال مايستفاد من الاستدلالي لا مايتوقف عليه مطلقاً يشير الى غلط الجواب كما ان صريح هذا الدليل يدل على غلط السؤال (قوله يمكن ان يكون مراد القائل. هذا أيضا يعرف بالتأمل وفيه انه بهذا التحرير يخلص سنده من البطلان في نفسه لكن المعلل بمجرد مدعاه بان كلامنا في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته كما صرح به الخيالي فيبطل صلاحية ذلك السند للسندية كما لايخفى ﴿ قال الخيالي فتأمل ﴾ لعل وجهه اشارة الى ان ليس كل حد أصغر لوحظ بعنوان الحد الاوسط يكون ثبوت الحد الاكبر له بالبداهة بل اذا كان ثبوت الحد الاكبر للحد الاوسط بديهيا كما في المثال المذكور (قوله لما مر) أي في كلام الخيالي من ان المراد باحتمال النقيض ههنا أي في مقام بيان العلم التجويز العقلي اذ قد سبق من الخيالي في بيان التعريف الثاني تعلم ان المراد من النقيض نقيض التمييز والاحتمال لمتعلقة والتمييز في التصديق الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان فمعنى عدم احتمال النقيض ههنا عدم احتمال متعلق التمييز الذي

كاذبا) لان الكذب من الذنوب (قوله الى ترتيب هذا النظر) وهو انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو ثابت ومضمونه واقع (قوله بان تصور الخبر موقوف على الاستدلال) أي تصوره بالرسالة موقوف على الاستدلال لانه موقوف على العلم بثبوت الرسالة له وهو انما يحصل بالاستدلال (قوله فيتوقف خبره أيضاً بالواسطة) فيه ان الاستدلالي (١) مايستفاد من الاستدلال لا مايتوقف عليه مطلقا والا لزم ان يكون التصور المذكور استدلالياً ولا قائل بكون التصور استدلالياً (قوله نعم تصور الخبر بعنوان الخ) يمكن ان يكون مراد القائل هذا أيضاً يعرف بالتأمل (قوله الملحوظ من حيث ذاته) مثلا الصراط حق من جملة أخبار الرسول وهو من حيث ذاته بدون ملاحظته بعنوان تبليغ الرسول مفيد للعلم الاستدلالي لتوقفه على الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ماهو خبر الرسول فهو صادق فهذا صادق وأما كون صدق الخبر بديهياً باعتبار تصور الخبر بعنوان مابلغه الرسول فلايستلزم بداهته بالاعتبار المذكور والكلام في هذا المعنى (قوله هذا المعنى يعم الثبات الخ) الاولى في وجه كون الذكر لغواً ان يقال الثبات معتبر في معنى اليقين تدبر (قوله وفيه مافيه) قيل وجه النظر انه لامعنى للاحتمال بحسب نفس الامر لما م

(١) لايقال ليس المراد بالاستدلالي ههنا معناه العرفي لانا نقول حينئذ لايلائم تفسير الاستدلالي بالحاصل بالاستدلال أي النظر في الدليل (منه)

بوجبه العلم نقيض ذلك التميز ومعناه في التصديق عدم احتمال الطرفين نقيض الايقاع مثلا والايقاع هو ادراك الوقوع ومعنى عدم احتمال الطرفين لنقيضه عدم تجويز العقل اللاوقوع أي عدم ادراك وقبول اللاوقوع لاما يعم الامكان الذاتي والامكان الذاتي في التصديق في مثل قولنا زيد (١) قائم أما كون ذات الطرفين أي النسبة التي بينهما غير آبية عن نقيض نفسها فلا (٢) معنى له وأما كون ذات الموضوع وماهيته غير آبية عن الاتصاف بنقيض الوقوع فهو غير مطرد في جميع القضايا اذ ذات الموضوع في أكثر القضايا لاتأبى عن نقيض النسبة المدركة الواقعة في نفس الامر الا ان يراد ذات الموضوع بشرط الاتصاف بالنسبة الواقعة ايجابا أو سلبا اذ ماهية الموضوع بشرط نسبة القيام اليه في نفس الامر آبية عن نقيض تلك النسبة وان لم تكن آبية عنه من حيث هي هي أوفي وقت تلك النسبة اذ فرق بين الوقت والشرط كما يعرف في بحث المشروطة العامة في المنطق فارجع الى ذلك الموضوع من شرح الشمسية للقطب ومن حاشيته للسيد الشريف وانما كان الاحتمال بحسب نفس الامر لامعنى له لما مر من أن المراد الخ اذ تعريف العلم فيما سبق يحتمله بان يراد من احتمال النقيض أعم من احتمال متعلق نقيض التميز ومن احتمال ماهية موضوع متعلق نقيض النسبة المدركة فعدم الاحتمال في الثاني انما يكون بان يكون الواقع في نفس الامر هو النسبة المدركة ولعل المحشي قول أحمد لهذا الاحتمال بادر في آخر الحاشية الى التسليم فالتسليم بتسليم قوله لامعنى للاحتمال بحسب نفس الامر وان لم يساعده مامر فان قلت قول الخيالي عدم الاحتمال في نفس الامر لاخراج الجهل المركب فاذا لم يحمل عدم احتمال النقيض ههنا وفيما سبق على الاعم منه فبم يخرج الجهل المركب قلت أما فيما سبق فبأن المراد من عدم احتمال النقيض عدم تجويز العقل النقيض (٧٤) لاحالا ولا مآلا والجهل المركب وان لم يكن فيه التجويز حالا لكن فيه تجويز العقل النقيض مآلا لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على مافي الواقع فيزول عنه ماحكم به من الايجاب والسلب على ما في شرح المواقف وأما هنا فيقيد (أي)

من ان المراد باحتمال النقيض ههنا التجويز العقلي لا مايعم الامكان الذاتي ولو سلم فالتخصيص تكلف فالاولى تغيير التفسير (قوله مغن عن هذا الكلام) أي عن قول المصنف والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات تأمل (.قوله والاقرب)

الثبات لان الجهل المركب ليس بثابت كالتقليد كما عرفت ﴿قوله أي عن قول المصنف والعلم الثابت الخ﴾ قال بعض الافاضل المشار اليه بكلمة هذا وان كان كلام الشارح لاقول المصنف لكن لما كان الاول معنى الثاني وخلاصته فكأنه هو انتهى ولا يخفى انه يشعر بان تفسير المحشي تفسير باللازم والمشار اليه هو كلام الشارح والاعتراض على الشارح أولا ويلزم منه الاعتراض على المصنف ولك ان تجعل المشار اليه أولا كلام المصنف وتجعل الكلام اعتراضا على تفريع الشارح بان هذا التفريع غير صحيح! لانه يقتضي ان يكون مراد المصنف بيان اعتبار أصل التيقن والثبات في معنى العلم وكون مراده ذلك فاسد من وجهين الاول كونه مستغنى عنه والثاني كونه تخصيصا من غير مخصص فقوله والاقرب من تتمة الاعتراض يعني ان مراد المصنف ليس كذلك بل كما نذكره وحق التفريع حينئذ ان يقال فما أفاده خبر الرسول عام مشتمل لقوة اليقين وكمال الثبات بحيث لايشوبه الوهم ولو جعل المشار اليه كلام المصنف ولم يجعل الكلام اعتراضا على الشارح بل على المصنف فقط لكان قوله -

(١) فيلزم ان يكون قولك زيد قائم اذا كان الواقع هو القيام جهلا مركبا لاعلما وليس كذلك ويلزم ان ينحصر العلم في مثله الانسان حيوان مما لايحتمل ماهية الموضوع نقيض النسبة المدركة (منه)

(٢) اذ كل شيء آب في نقيض نفسه سواء كان موجوداً أو معدوما فالامكان بهذا المعنى مسلوب عن جميع الاشياء اذ لايجوز سلب الشيء عن نفسه ونقيض كل شيء رفعه لما سبق (منه) (قوله غير آبية الخ) اذ يلزم ان يكون مثل العالم قديم عند من يثبته بدليل علما لاجهلا مركبا اذ عليه ان متعلق التميز فيه لايحتمل نقيضه لان النسبة وان كان الواقع نقيضها فذاتها آبية عن نقيضها وهذا غير خاف على من تدبر (منه)

والاقرب جوابا عن ذلك الاعتراض وأما على ما أشعره كلام بعض الافاضل من انه اعتراض على الشارح أولا ويلزم منه الاعتراض على المصنف فمن تتمة الاعتراض على الشارح وجواب عن الاعتراض على المصنف (قوله أي فى وجه التخصيص بالذكر الخ) يشعر ان ما ذكره يدفع سؤال التخصيص فقط وليس كذلك بل سؤال الاستثناء أيضا فالاولى ان يقال فى التفسير أي في وجه الاحتياج الى الذكر ووجه التخصيص. تدبر (قوله قيل المقصود من ذكر هذا الكلام) هذا جواب عن سؤال الاستثناء وسؤال التخصيص معا أما الاول فيندفع بوهم حمل العلم على مطلق الادراك مع قطع النظر عن كون العلم هو المذكور في قوله وهو يوجب العلم وأما الثاني فيندفع بكون العلم الواقع فيه التوهم هو العلم المذكور في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي (قوله يلزم ان لا تكون الحواس أيضا آلة غير المدرك) فيه ان الغيرية المصطلحة بمعنى تصور وجود أحدهما مع عدم الآخر ولا يخفى ان النفس يتصور ان تكون بدون منصور بل واقع كما فى المجنون ﴿ قال الخيالي فيه رد لفرق المخالفين جميعاً ﴾ ففيه رد للسوفسطائية أيضا حيث ينكرون العلم بالضروريات جميعا فتخصيص الشارح ليس بأولى

أي فى وجه التخصيص بالذكر ان مراد المصنف الخ قيل المقصود من ذكر هذا الكلام الاشارة الى دفع وهم حمل العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فان العلم عندهم وان لم يكن بهذا المعنى لكن استعماله فيه مشهور فى الكتب (قوله المنزه عن شائبة الوهم) يعني كما ان العلم الثابت بالضرورة كذلك (قوله مشهور لا متواتر) (١) قيل هذا الكلام منه ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله ثقة فلا اعتداد (٢) بهذا القول الا بعد تصحيح النقل عمن هو أوثق منه قال ابن الصلاح من سئل عن ابراز مثال للمتواتر فى الاحاديث أعياه طلبه وحديث انما الاعمال بالنيات ليس من ذلك وان نقله عدد التواتر وزيادة لان ذلك طرأ عليه في وسط اسناده ولم يوجد في أوائله نعم حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم كذا في خلاصة الطيبي (قوله لا عن الدلائل) كما في خبر الرسول وخبر الله تعالى وخبر الملائكة وخبر أهل الاجماع (قوله مبني على المسامحة) بان يراد بخبر الرسول خبره وما فى حكمه وبالخبر المتواتر هو وما في حكمه (قوله هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك) اذ المفهوم منه انه آلة غير المدرك وهو نقيض ما مر ومحصل الجواب (٣) عنه بمنع الالية وكذا بمنع الغيرية واختار المحشى الاول دون الثاني لما فيه من البعد وأيضا لو حمل الغير على المصطلح يلزم ان لا تكون الحواس أيضا آلة غير المدرك مع انه جعلها في وجه الحصر آلة غير المدرك تأمل (قوله هذا هو النفس بعينها) يعني ان الجوهر المذكور هو النفس الناطقة بعينها وهي والقوة العاقلة متغايران فى العرف واللغة فهذا القول غير مستقيم لكن قول الشارح يدرك به ظاهر فى انه سبب لادراك النفس والنفس هي المدركة لا سبب الادراك (قوله اذ لا كثرة اختلاف الخ) يعني انه لو كان دليل السببية يلزم ان توجد كثرة الاختلاف في جميع النظريات وليس كذلك اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة (قوله لان هذه نسبة الخ) لما كان توهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب الظاهر بحثا عن حال النظر والمراد بالالهيات ما يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته أثبت كونه من قبيل النظر في الالهيات بقوله لان هذه نسبة الخ (قوله لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا) يعني ان من ادعي نفس الافادة يدعي العلم بها أيضا أي يلزم من دعوى نفس الافادة دعوى العلم بها اذ لا يمكن دعوى الشيء بدون العلم به فاذا نفي العلم بها يبطل دعواها

---

(١) الخبر المتواتر ما بلغت رواته فى الكثرة مبلغاً استحال فى العادة تواطؤهم على الكذب ويدوم هذا فيكون أوله كآخره وأوسطه كطرفيه (منه)

(٢) أي يقول من قال هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر (منه)

(٣) ومحصل هذا الجواب هو ان يكون الغير هناك بمعنى جواز الانفكاك فيجوز أن يكون العقل آلة ولا يكون غير المدرك بمعنى جواز الانفكاك فلا يكون بين الكلامين تناف (ت)

(قوله وهذه معارضة في مقابلة الدعوى الثانية) أي ما ذكره الشارح من السؤال بقوله فان قيل الخ معارضة في مقابلة الدعوى الثانية وهي دعوى العلم بالافادة والدعوى الاولى دعوى نفس الافادة (قوله بان يعلم المقدمات المرتبة) فالنظر هو علم المقدمات المرتبة (قوله وهذا)أي اثبات القضية النظرية أو العلم بالنتيجة انما يتوقف على كون النظر وهو علم المقدمات المرتبة مفيداً للعلم بالنتيجة (قوله وبكونها مستلزمة للمطلوب الخ) كان هذا هو منشأ الدور وفيه ان العلم بكون نفس المقدمات مفيدة لنفس النتيجة ليس عين التصديق بالنتيجة هنا لان النتيجة ههنا هي كون النظر المخصوص مفيداً للعلم واللازم مما ذكره ان التصديق (١) يه يتوقف على التصديق بنفس المقدمات وعلى التصديق بافادتها نفس المطلوب وليس شيء من التصديقين عين الموقوف بل عينه هو التصديق (٢) بافادة التصديق

بالمقدمات المرتبة التصديق بالنتيجة ولم يفهم من كلامه كونه موقوفا عليه

وهذه معارضة في مقابلة الدعوى (١) الثانية وفيه ان الاليق على هذا ان يذكر كلا المدعيين (٢) في تحرير البحث ولا ينظم جميع الشبه في سلك واحد بل يذكر موجب كل شبهة بجنبها (قوله اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه) لان اثبات الكلية متضمن لاثبات حكم ذلك المخصوص فاذا اثبت الكلية بذلك المخصوص فقد ثبت ذلك المخصوص في ضمنها بذلك المخصوص وهل هذا الا اثبات الشيء بنفسه فيكون دوراً (قوله وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد) قال الشارح هنالك فان قيل معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من نفس النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيداً للعلم لاعلى العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق قلنا مبني الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم هو صدق المقدمات المرتبة وأما التصديق بالنتيجة أعني العلم بتحققها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب بديهة أو اكتسابا على ماتقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم وفيه نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكونها مستلزمة للمطلوب في ذلك الاستلزام وما ذكر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم انما هو العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزمة للمطلوب (قوله أي توقف الشيء على نفسه الخ) قال بعض المدققين توقف الشيء على نفسه من جملة أفراد مفهوم الدور لان المتوقف على المتوقف

(١) أي دعوى العلم بها لادعواها نفسها (منه)

(٢) قال السيد الشريف قدس سره في شرح المواقف ان المدعي عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها ترتب على العلم بها بصدقها فالشكر يدعي انتفاء معلومية صدقها علما وذلك إما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم بها رأسا ويحتمل ان يكون هذا توجيها آخر غير ماذكره المحشي انتهى كلامه تدبر (منه)

(قوله في القياس الاستثنائي الخ) أي فيما اذا كان المستثنى عين المقدم (قوله قال بعض المدققين توقف الشيء على نفسه من جملة افراد مفهوم الدور) ان أراد ان توقف الشيء على نفسه بلا واسطة فدليله لايثبت كونه من افراد مفهوم الدور لبرهان الدور كما لايخفى وان أراد بواسطة فالظاهر من تقرير الخيالي انه لم يجعل الكلي واسطة بل جعل اثبات الكلي عين اثبات جزئيه فانه تدبر ﴿ قال الشارح والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر الخ ﴾ والمدعي النظري ههنا هو كل نظر مشتمل على شرائط الافادة فهو مفيد والنظر المخصوص الذي يثبته هو قولنا ان كان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيداً للعلم بحدوث العالم لصحته (على) واشتماله على شرائطه لاخصوص مادته فيكون كل نظر مشتمل على شرائطه مفيداً للعلم لكن المقدم حق ثابت ينتج عين التالي الذي هو المدعي النظري وهذا المدعي قضية كلية يتضمن القضية الشخصية التي هي استثناء عين المقدم في القياس المذكور وهي ان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم لاشتماله على شرائطه بل يتضمن كون هذا القياس الاستثنائي مفيداً للعلم بالنتيجة أيضاً لكن كون القياسين المذكورين الاول الاستثنائي والثاني الاقتراني الذي أخذ في موضوع قضية هي استثناء عين المقدم وهو العالم متغير وكل متغير حادث مفيدين للعلم من حيث كونهما ملحوظين بعنوان موضوع تلك

(١) أي بكون النظر المخصوص مفيداً للعلم (منه)   (٢) لان النظر هو التصديق بالمقدمات المرتبة (منه).

القضية الكلية (١) النظرية نظري وداخل تحت مضمونها يعني ان القياسين المذكورين داخلان في موضوعها لان عنوانه صادق عليهما وثبوت المحمول لهما وهو الافادة بهذه الحيثية والملاحظة نظري وأما من حيث ملاحظتهما بخصوص ذاتهما فليسا بداخلين فى موضوع القضية الكلية وافادتهما العلم بنتيجتيهما المذكورتين وهما قولنا العالم حادث وقولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد العلم بديهي ثم اعلم * ان الشارح اعتبر أمرين الاول كون النظر المخصوص معبراً بخصوص ذاته لا بعنوان النظر ولا تغفل من ان المراد من النظر المخصوص في صدد اثبات القضية الكلية هو القياس الاستثنائي لان المثبت لها هو هذا لا القياس الاقتراني الذي أخذ في موضع استثناء عين المقدم لانه لا يثبت القضية الكلية كما لا يخفى * الثاني ان افادة القياس الاقتراني المأخوذ على هذا الوجه العلم ضروري ومدار دفع الدور هو الامر الاول لكن لا يكفي ذلك اذ هو يدفع فقط توقف افادة القياس الاستثنائي على نفسها لحصول المغايرة فى الجملة باختلاف العنوانين ولا يدفع لزوم توقف افادة القياس الاقتراني المذكور على نفسها الا ان يراد بقوله بنظر مخصوص بمدخلية نظر مخصوص سواء كان مثبتاً أو جزءاً من المثبت ليشمل القياسين المذكورين وفائدة الامر الثاني دفع توهم انه لا يمكن اثبات هذه القضية الكلية النظرية بنظر أصلا لان كل نظر أثبت به لافادتها فهو داخل تحت عنوان موضوع تلك القضية وقد فرض ان الحكم بافادة الدام على كل ما دخل تحت هذا العنوان نظري فيلزم ان يكون كون النظر الذي أثبت به مفيداً ومثبتا للقضية الكلية نظريا محتاجا الى نظر آخر وهكذا فيتسلسل ووجه الدفع منع اللزوم في قولنا فيلزم ان يكون كون النظر الخ بناء على اختلاف العنوان كما يفهم من تقرير الخيالي لكن لا يكفي ذلك اذ هو يدفع فقط توهم لزوم كون افادة علم القياس الاقتراني الذي عرفته العلم بالنتيجة نظريا ولا يدفع توهم كون افادة علم القياس الاستثنائي المذكور العلم بالنتيجة التي هي (٧٧) القضية الكلية نظريا اذا عرفت هذا

على الشيء اعم من ان يكون نفسه أو غيره وعلى هذا لا حاجة الى هذا التأويل (قوله بشخصية ضرورية الخ) وهي من هذه الحيثية مثبتة على صيغة الفاعل ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر مثبتة على صيغة المفعول ولا محذور في ذلك فان حكم الشيء قد يختلف بديهة وكسباً باختلاف

فلنشرح ما قاله الخيالي قال (حاصله انا نثبت الكلية أي القضية الكلية وهي قولنا كل نظر مفيد للعلم بشخصية) أي بقضية شخصية هي فرد من تلك الكلية وهي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم أي العلم بهذا القياس يفيد العلم بهذه النتيجة (ضرورية) أي بديهية وفيه نظر لانه يشعر ان مراد الشارح من النظر في قوله وقد يثبت بنظر مخصوص القضية الشخصية المذكورة وليس كذلك اذ النظر لا يطلق على القضية بل النظر هو موضوع تلك القضية مع ان تلك القضية أو موضوعها لا يثبت الكلية كما عرفت فيما سبق بل المثبت لها هو القياس الاستثنائي المذكور نعم ان لتلك القضية وموضوعها دخلا في الاثبات بسبب كونهما مأخوذين في القياس الاستثنائي الا ان يراد بشخصية مدخلية شخصية لكنه غير كاف في بيان الحاصل فالاولى ان يقول حاصله انا نثبت الكلية بمدخلية نظر مخصوص سواء كان مثبتاً أو مأخوذاً في المثبت ولا يعبر عنه بعنوان النظر حتى تكون افادته نظريا بمقتضى نظرية الكلية بل يعبر عنه بخصوص ذاته فيجوز ان تكون افادته بديهياً وعليك بتغيير ما بعده الى ما يناسبه هذا هو توضيح الحق في هذا المقال ﴿ قال الخيالي فاللازم ﴾ أي من اثبات الكلية بالشخصية (اثبات حكم هذا النظر) المخصوص الذي هو موضوع الشخصية وحكمه هو ثبوت الافادة له (من حيث انه نظر) لانه أثبت ذلك الحكم له فى ضمن اثبات حكم الكلية (بحكمه) أي بافادته يريد مضمون الشخصية (من حيث خصوص ذاته) الضمير فى ذاته راجع الى النظر لا الى الحكم (ولا خلل فيه) وهو توقف الشيء على نفسه لحصول المغايرة باختلاف العنوان (قوله وهي من هذه الحيثية الخ) الضمير ان كان راجعاً الى الشخصية فقوله ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر يأبى عنه لان النظر ليس بعنوان للشخصية لان المراد من الشخصية القضية الشخصية بقرينة التأنيث والمقابلة بالكلية بل عنوان لموضوعها وان كان راجعاً الى موضوع الشخصية على طريق الاستخدام فقوله مثبتة على صيغة المفعول يأبى عنه لان المثبت على صيغة المفعول هو القضية

(١) والقضية الكلية هي قولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد للعلم وعنوان موضوعها هو مفهوم النظر (منه)

الشخصية لاموضوعها كما لايخفى ويمكن الجواب(١) فتدبر ﴿ قال الخيالي لان مايحصل بأول التوجه لايحتاج الى مطلق السبب﴾ لابد من تخصيص هذا السبب بحيث يخرج عنه الالتفات وتصور الطرفين اذ البديهي الاولي يحتاج اليهما البتة كما سيصرح به في الايراد على المثال لان المثال من البديهي الاولى فالمراد من السبب ههنا ما يكون مؤثرا في اذعان النسبة الحكمية مثل الدليل النظري والحدس والتجربة والوجدان والمشاهدة والتواتر والقياس الذي لا يغيب عن الذهن في البديهي وأما الالتفات وتصور الطرفين فهما شرطان لامؤثران فيخصص السبب (٢) في قوله والاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب بما ذكرنا من التخصيص أيضاً أي من تفسير الشارح الاكتسابي الخ لانه يقتضي ان يكون الضروري مالا يكون بمباشرة سبب أصلا وكذا البديهي حمل الضروري عليه وكونه تفسيراً يقتضى ان لا يكون أول التوجه مايخص البديهي الاولى بل مايعم سائر البديهيات لان عدم الاحتياج الى الفكر أعم من الاحتياج الى التجربة والحدس وغير ذلك والبديهي على أطلاقه لايحمل عليه الضروري المقابل للاكتسابي المفسر بتفسيره ولم يقل يأبي لاحتمال ان يكون قوله من غير احتياج تفسيراً أعم لاول التوجه لمجرد التميز عن الاستدلالي فالمراد حينئذ من أول التوجه مايخص البديهي الاولى لكن لما كان الظاهر في التفاسير المساواة لتي الملائمة وربما يوهم (٧٨) كلام الخيالي انه على تقدير عدم جعله تفسيرا لاول التوجه توجد الملائمة بين أول التوجه والتفسير الآني وليس كذلك لان مايحصل بأول التوجه يحتاج الى الالتفات وتصور الطرفين فتدبر (قوله وكذا لا يلائم ظاهر قوله الخ) لان هذا علة لمطابقة المثال المثل به فيفهم أن مدار المطابقة عدم التوقف على شيء فيكون المثل به مالا يتوقف على شيء وهو لا يكون في جميع أقسام البديهي بل لو كان (٣) لكان في الاولى والتفسير يوجب العموم لجميع الاقسام ولم يقل يأبي لما (احتياج) سبق بعينه وانما قال ظاهر قوله الخ اذ يجوز ان يراد من الشيء الفكر بقرينة التفسير (قوله اعلم ان الضروري والاكتسابي الخ) أعلم ان اعتراض الخيالي معارضة لصحة التمثيل به بانه يتوقف على الالتفات الخ وكل ما كان كذلك فلا يكون مثالا للضروري وجواب المحشي منع الكبرى بانه يجوز ان يكون معنى الضروري والاكتسابي هكذا فيصح حينئذ ان يكون مثالا للضروري ثم ان كون الضروري والاكتسابي ههنا قسمين من العلم التصديقي لا مدخل له في تمام السند بل السند هو تفسيرهما بما ذكره حتى لو كانا شاملين ههنا للتصور والتصديق وفسر التصديق منهما بما ذكره يتم السند أيضاً فبيان كونهما قسمين من التصديق لمجرد تحقيق المقام وبيان الواقع ويمكن ان يقال فيه احتمال آخر وهو ان يكون الضروري والاكتسابي ههنا قسمين

السوان (١) (قوله خرافات الاوهام) الخرافات الاحاديث المستملحة كذا في المغرب والبعض يخفف الراء والبعض الآخر يشددها (قوله كما ستعرفه) أي من تفسير الشارح الاكتسابي بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وكذا لا يلائم ظاهر قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء لا يتوقف على شيء لكن لو لم يجعل تفسيراً له لكان مستدركا محضاً مع ان الظاهر من مقابلتها بما ثبت بالاستدلال كونه مقابلا للاستدلالي فيجب ان يكون تفسيراً له فليتأمل (قوله ويرد عليه ان المثال الخ) أي فيكون حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار خصوصاً فيما اذا كان تصور الطرفين بالكسب فلا يكون مثالا للضروري بل من الاكتسابي وحينئذ اعلم ان الضروري والاكتسابي قسمان من العلم التصديقي كما سيشير اليه فيكون معنى الضروري حينئذ العلم التصديقي الحاصل من غير

(١) على أنه لو أخذ بعنوان النظر أيضاً بان يقال هذا النظر يفيد العلم مشيراً الى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مثلا لم يلزم نظرية المحمول أي نظرية ثبوت المحمول للموضوع على مالايخفى غايته ان يستفاد العلم الاجمالي بالشيء من العلم التفصيلي به وليس ذلك من الدور في شيء (منه)

(١) أي الجواب باختيار الشق الاول بان يراد بقوله من حيث كونها ملحوظة من حيث كون موضوعها ملحوظا ويمكن الجواب أيضا باختيار الشق الثاني بجعل اسناد الاثبات في الموضعين الى الضمير مجازاً من قبيل اسناد حكم الكل الى جزئه (منه) (٢) فيه تعريض بالفاضل الدباغي حيث قال لاأولوية فيه اذ لو قال من غير احتياج الى السبب لكان منافيا لقوله وما ثبت منه ولتمثيله بان الكل أعظم من الجزء اذ هو محتاج الى العقل وتصورا لاعظمية وتوجيهه نحو الطرفين والنسبة انتهى وقد خصصه بعض المحشين بما عدا العقل لكنه غير كاف (منه) (٣) انما قال لو كان لانه قد سبق انه يتوقف أيضا على الالتفات (منه)

من التصور فقط ويمكن تفسير الضروري والاكتسابي حينئذ بما يفهم ظاهراً من عدم الأحتياج الى شيء اصلاولااحتياج اليه ويمثل للاول بمثل تصورنا بوجودنا وجوعنا وعطشنا فلا يمشي حينئذ سند المحشي وهو تفسيره اياهما بما فسره فلا يصح تمثيل المصنف فيان كونهما قسمين من التصديق احتراز عنه فهو من تتمة السند على ان السند لا يمكن في صورة كونهما قسمين من مطلق العلم اذ لا بد من تفسير الضروري حينئذ بما يشمل التصور والتصديق ويفهم منه تفسيرالتصديق الضروري يؤدي مؤدى ما ذكر في السند ههنا وهو غير ممكن وفيه نظر اذ يجوز ان يؤتي بتعريف يشتمل على تقسيم المحدود فيقال الضروري علم لا يحتاج الى سبب أولا أو بعد الالتفات وتصور الطرفين (قوله ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات الخ) اذ لا يتصور في العلم التصديقي عدم الاحتياج من أول الامر فيحمل عليه ليصح التقسيم (قوله كما يشير اليه تمثيله المباشرة الخ) وجه الاشارة عدم أخذ الالتفات وتصور الطرفين في التمثيل فالاولى ان يقول كما يشير اليه قصر التمثيل في صرف العقل والنظر فان قلت صرف العقل هو الالتفات قلت المراد صرفه الى جانب المقدمات بقوله والنظر في المقدمات عطف تفسيرله والمراد من الالتفات في كلام الخيالي الالتفات الى نفس القضية (قوله ومعنى الاكتسابي الحاصل الخ) يشعران لتفسيرالاكتسابي دخلافي لزوم الاهمال وقوله بعيد هذا ينافيه حيث قال بقي فيه ان كون حال البعض مهملا انما لزم من تفسير البداهة بأول التوجه الخ (قوله بقي فيه ان كون حال ذلك البعض الخ) حاصل هذا الاعتراض ان الخيالي جعل منشأ السؤال الاول منشأ السؤال الثاني أيضاً حيث أورده عقيبه عطفاً عليه مع ان منشأه غير ذلك (قوله وما في قول المحشي رحمه الله وهو من ان الظاهر الخ) فيه ان مراده ظهوره من مجموعهما من حيث المجموع لا من كل واحد منهما ❊ قال الخيالي فكان قسم الشيء قسماً منه ❊ المراد من الشيء ههنا الكسبي ومن القسيم والقسم الضروري والمراد من القسم هنا هو قسم القسم لان الضروري قسم من الحاصل بنظر العقل وهو قسم من الكسبي ثم انه باعتبار كون الضروري قسيما للكسبي يصدق ان لا شيء من الكسبي بضروري وباعتبار كونه قسما منه يصدق بعض الكسبي ضروري فبين القضيتين اللتين حصلتا من كلام صاحب البداية تناقض فثبت ان في كلامه تناقضاً وحاصل الدفع ان المحمولين في تينك القضيتين غير متحدين ومن شرط التناقض اتحاد المحمول ❊ قال الخيالي فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة فيتناقض ❊ والحاصل ان بين الكسبي وبين الحاصل بنظر العقل عموما من وجه ولا يلزم من صدق شيء على أحدهما صدقه على الآخر لجواز ان يكون صدقه على أحدهما لوجوده في ضمن مادة الافتراق فلا يلزم من

احتياج الى مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه قوله فانه بعد تصور معنى الكل الخ ويكون المراد بالاكتسابي ما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه تمثيله المباشرة بصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فلا يرد التوقف على الالتفات وتصور الطرفين وأما ورود اهمال حال التجربيات والحدسيات فلا شك فيه (قوله وانه يلزم ان يكون حال بعض الخ) اذ على هذا يكون المبين حال ما ثبت بالبداهة بانه ضروري وحال ما ثبت بالاستدلال بانه اكتسابي وأما ما لم يثبت بالبديهة ولا بالاستدلال كالتجربيات والحدسيات فلم يذكر ولم يبين أنه ضروري أو اكتسابي وان كان في الواقع من الاكتسابي بهذا المعنى وأما اذا كان معنى البديهي الحاصل بدون توسط النظر ومعنى الاكتسابي الحاصل بتوسطه فلا يكون حال شيء من العلوم الثابتة بالعقل مهملا بقي فيه ان كون حال ذلك البعض مهملا انما لزم من تفسير البديهة بأول التوجه في مقابلة ما ثبت بالاستدلال الا يرى انه لو جعل الكسبي والاستدلالي مترادفين وجعل الضروري مقابلا لهما مع بقاء البداهة بمعنى أول التوجه يلزم الاهمال المذكور ولهذا لم يكتف بعض الشارحين بذكر ترادف الاستدلالي والكسبي وكون الضروري مقابلا لهما بل تعرض لكون البداهة بمعنى عدم توسط النظر فيه هذا واعلم ان الظاهر من سوق كلام المصنف ان ما ثبت منه بالبديهة تفسير للضروري وما ثبت بالاستدلال تفسير للاكتسابي وان المراد بما ثبت بالبديهة ما لا يكون ثبوته بالنظر في الدليل بقرينة المقابلة بما ثبت بالاستدلال فأولوية ما في بعض الشروح ظاهرة وما في قول المحشي رحمه الله وهو ان الظاهر من عبارة المصنف ان الضروري في مقابلة الاكتسابي

صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل صدقه على الكسبي فلا يلزم ان يصدق بعض الكسبي ضروري حتى يتوهم التناقض نظيره ان بين الانسان والابيض عموما من وجه ويصح ان يقال بعض الابيض صاهل ولا يلزم منه بعض الانسان صاهل لان صدق الاول باعتبار وجود الابيض في ضمن مادة الافتراق وهو الفرس وأقول هذا كلام الزامي وان رجعنا الى تحقيق الامر وجدنا ان صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل كما يكون باعتبار وجود الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب غير مباشر كذلك يكون باعتبار وجوده في ضمن مادة (١) الاجتماع وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب مباشر الا يرى ان صاحب

البداية مثل للضروري بالعلم بان الكل اعظم من جزئه وقد سبق من الخيالي ان هذا المثال يتوقف على الالتفات (٢) المقدور تمثيل صاحب البداية للضروري بالعلم بان الكل أعظم من جزئه يشير الى هذا التحقيق فيصدق قولنا بعض الكسبي ضروري فيتوهم التناقض (قوله والمباشرة به حين حصول العلم أيضاً كذلك) أي مقرر وأقول معنى مباشرة شئ صدوره منك بالاختيار لا الصدور مطلقاً فان أراد ان المباشرة به حين حصول كل علم ضروريا أو استدلاليا مقرر فممنوع اذ بعض العلم الضروري كالعلم بوجودنا وتغير أحوالنا ليس بمباشرة نظر العقل بل نظر العقل فيه ليس باختياري وان أراد ان المباشرة به حين حصول علم اما مقرر فسلم (عموم) لكن لا يجدى شيئا اذ يجوز ان يكون ذلك هو العلم الاستدلالي فقط وكون المراد ان المباشرة به حين حصول بعض العلم (٣) الضروري مقرر يرجع الى ما ذكرنا من تحقيق الامر فيفيد

غير خاف (١) (قوله فالاولى ما في بعض الشروح الخ) فيه اشارة الى ان الايراد بالمثال مندفع بما ذكرنا واما الايراد باهمال حال بعض العلم الثابت بالعقل فلا يوجب الخطأ في كلام المصنف بل ترك الاولى والاليق (قوله عن العلم الحاصل) ان قيل فعلى هذا لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق لان تحصيل الحاصل ممتنع قلنا المراد نفي القدرة دائما وههنا انما تنفي القدرة بعد الحصول (قوله فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا) بناء على انه يصدق عليه انه لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق أي على رأي من جعل حصول الكنه ممتنعاً ووجه الدفع ظاهر لانه غير حاصل للمخلوق وكذا العلم بالمجهول المطلق (قوله على نفي دخل القدرة) يعني ان مالا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق هو مالا يكون لقدرة المخلوق دخل فيه ولا شك ان لقدرة المخلوق دخلا في الحسيات فيكون من الاكتسابي واما اذا كان معناه مالا تستقل قدرة المخلوق بتحصيله فيكون من الضروريات لان قدرة المخلوق ليست مستقلة في تحصيل الحسيات وان كان لها دخل فيه (قوله ولكل وجهة هو موليها) الوجهة الجهة التي يتوجه اليها أي لكل من الشارح وذلك البعض جهة توجه هو أي كل منهما موليها أي متوجهها أو لكل من الحملين وجهة هو موليها تأمل (قوله لا يكون الا بالاسباب) يعني لا شئ من العلم الحادث مالا يكون بسبب ضروريا كان أو اكتسابياً فلما جعل صاحب البداية الكسبي ما يكون بمباشرة الاسباب تكون الاسباب المباشرة اسبابا خاصة غير سبب الضروري المقابل له ثم قوله واسباب العلم ثلاثة المراد به مطلق الاسباب لا الاسباب المباشرة فلا يلزم ان يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة حتى يكون من الكسبي ويتناقض ويكون قسم الشئ قسما منه (قوله فليس المقسم الخ) أي مقسم الاسباب الثلاثة الاسباب للمباشرة بل مطلق الاسباب (قوله ولو سلم الخ) أي ولو سلم ان المقسم الاسباب المباشرة اعلم ان كون نظر العقل من اسباب العلم الحادث مقرر والمباشرة به حين حصول العلم أيضاً كذلك فيكون من الاسباب المباشرة ومن هنا يتخيل التناقض المذكور ابتداء وأيضاً لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام

(١) أي غير ظاهر لان ظهوره من عبارة المصنف ليس بمحكم بل الظاهر من عبارة المصنف ما ذكرناه (منه)

---

(١) أي مادة اجتماع الكسبي والحاصل بنظر العقل (منه) .

(٢) والالتفات المقدور هو نظر العقل فيكون بالمباشرة لان المباشرة للسبب صدور السبب منك بالاختيار (منه)

(٣) كما في قولنا الكل أعظم من جزئه لما سبق (منه)

(قوله يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم) أي الحاصل من مفهومه على ما ذكروا اعتبار المقسم في كل قسم فلا يتصور العموم من وجه لكن لما جرت العادة بحذف المقسم عن الاقسام ووضع قيد القسم مقام المقسم يتوهم بحسب الظاهر العموم من وجه فقولنا الانسان اما أبيض واما أسود مثلا في تقدير قولنا الانسان اما انسان ابيض واما انسان أسود ﴿ قال الخيالي والمقسم هو الحاصل بالاعم ﴾ المراد من المقسم هنا مقسم الضروري والاستدلالي وهو الحاصل من نظر العقل ولما كان نظر العقل اعم كان الحاصل منه حاصلا بالاعم فمن قال أراد بالمقسم هنا العلم الحادث الذي هو مورد القسمة حيث قال ان العلم الحادث نوعان وهذا هو العلم الحاصل بسبب العام المتناول لجميع اسباب العلم انتهى فقد بعد عن سوق الكلام بمراحل مع أن كون العلم الحادث الذي هو مورد القسمة اعم أمر مقرر سواء كان بين المقسم والاقسام ههنا عموم من وجه أولا وهذا الكلام ههنا بمنزلة التفريع لما قبله (قوله بحذف ضمير الشأن من ان المخففة من المثقلة) اعلم ان المخففة من المثقلة تعمل في ضمير شأن مقدر على سبيل الوجوب فالضمير اسمها وخبرها هي الجملة المفسرة لضمير الشأن (٨١٠) فتكون عاملة في المبتدأ والخبر كما كانت كذلك قبل التخفيف (قوله وفي قوله عشقي لمن ان محذوفة) واعتبر ذلك لتكون الجملة في تأويل المفرد فيصح ان يقع مفعولا ليعرفوا (قوله في البيت ان العلم والمعرفة واحد) لان المعرفة استعملت هنا في المركب وهو ظاهر والكلي لان عشقه ليس بجزئي حقيقي بل له مبول مختلفة فلا يتوهم اختصاص المعرفة بالبسيط أو الجزئي (قوله وقيل أراد بالشيء الخ) جواب آخر بدل ما نقله الخيالي بقوله قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت والمراد منه تصحيح الصحة بحيث لا يرد عليه انه خلاف الظاهر اذ هذا المعنى ظاهر ولذا قال فظهر صحة الصحة ولم يقل فصحت الصحة (قوله ومعنى صحته مطابقته للواقع) ان قلت هنا يوهم أيضاً كون الالهام من اسباب المعرفة بعدم مطابقته للواقع فلا تظهر صحة الصحة قلت لما عم الشيء للوقوع واللاوقوع فمعرفة عدم مطابقة الوقوع تستلزم معرفة مطابقة اللاوقوع لبداهة امتناع ارتفاع النقيضين وبالعكس (١) ولما ادعينا انه ليس سبباً لمعرفة مطابقة الشيء لزم منه ادعاء انه ليس سبباً للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة لان نفي اللازم عن شيء يستلزم نفي الملزوم عنه (قوله فادرج لفظة الصحة اشارة الى هذا) فيه انه ليست الصحة نصاً في مطابقة الحكم كما ان الشيء ليس نصاً في الحكم والجواب ما نقل عنه في الحاشية من ان هذا انما يتأدى على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة واللامطابقة بصورة التصديق انتهى

عموم من وجه إلا بحسب الظاهر يعرف ذلك من لاحظ مفهوم التقسيم ﴿ قال الشارح الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ﴾ اذ الالهام ليس من أسباب معرفة فساد الشيء أيضاً والتخصيص يوهم كونه من اسبابه (قوله صح عند الناس اني عاشق) تمامه * غير ان لم يعرفوا عشقي لمن * أي غير انه بحذف ضمير الشأن من ان المخففة من المثقلة وفي قوله عشقي لمن ان محذوفة أي لم يعرفوا ان عشقي حاصل لمن وقوله لم يعرفوا يعني لم يعلموا ففي البيت ان العلم والمعرفة واحد (قوله وجوابه انه خلاف الظاهر) وقيل اراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللاوقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها في شرح المقاصد في بيان تحقيق بمعنى الصدق والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وبقي الكلام في فائدتها اذ يتم المقصود بدونها ويمكن ان يقال المعرفة تشمل التصور والتصديق والكلام ههنا في التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة (١) الى هذا بل يقال كما ان لفظ العلم مشهور في التصديق كذلك لفظ المعرفة مشهور في التصور ولذا قيل اذا كان علمت بمعنى عرفت لم يقتض المفعول الثاني وحينئذ اذا لم يقيد بالصحة يتبادر الذهن من لفظ المعرفة الى التصور والكلام في التصديق (قوله وفيه استدراك) اذ يتم المقصود بدونها (قوله وايهام خلاف المقصود) وهو اختصاص عدم سببيته بالصحة بالثبوت دون عدم الانتفاء والمقصود

(١) هذا انما يتأتى على زعم غيره رحمه الله من اختصاص المطابقة واللامطابقة بصورة التصديق (منه)

(١) العكس ههنا يحتمل الامرين فان معرفة مطابقة اللاوقوع تستلزم معرفة عدم مطابقة الوقوع والثاني معرفة عدم مطابقة اللاوقوع تستلزم معرفة مطابقة الوقوع والمراد الثاني لا الاول (منه)

(قوله اذ يمكن ان يقال المراد بصحة الشيء تقرره وتحققه على وجه المطابقة للواقع نفياً كان أو اثباتا) علة لعدم قوله اشعار وليس تفسيراً للصحة بالتقرر والتحقق اذ هو يعين معنى الثبوت بل تعميم الشيء للنفي والاثبات لانه لما عمم الشيء للنفي والاثبات فمعرفة عدم تحقق النفي تستلزم معرفة تحقق الاثبات وبالعكس لبداهة امتناع ارتفاع النقيضين ولما ادعينا أنه ليس سبباً لمعرفة تحقق الشيء لزم منه ادعاء أنه ليس سبباً للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة لان نفي اللازم عن شيء يستلزم نفي الملزوم عنه فلا يتوهم كونه سبباً لعدم التحقق لكن لما كان الشيء بمعنى الموجود عند المتكلمين وهو يختص بالاثبات لا النفي لان النفي عدم فيتوهم ذلك (قوله على ان المراد بالشيء المعلوم) يعني أن تعميم الشيء للنفي والاثبات مبني على ان المراد بالشيء المعلوم وهو يعم الموجود والمعدوم لا ما اصطلح عليه المتكلمون من ان الشيء بمعنى الموجود (قوله كما يقال صح الخبر وصح الحديث) تمثيل لقوله اذ يمكن ان يقال المراد الخ لان معنى قولك صح الخبر انه قد طابق الواقع نفياً كان الخبر أو اثباتا (قوله وفيه اشارة أيضاً الى كون الغرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومة كما سيجيء) اي من الشارح أو من الخيالي أقول المشار اليه هو قيد المعلومة وحاصل ما سيجيء من الشارح ان المصنف يدعي حصر الاعيان في الجسم (٨٢) . والجوهر في دليل حدوث العالم ويعترض عليه الشارح بمنع الحصر بجواز ان تكون عقولا (١) مجردة كما اثبتها الحكماء وتكون تلك قديمة ثم يدفعه بان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات أي حدوث الاجزاء المعلومة فالمشار اليه هو الجواب وحاصل (٢) ما سيجيء من الخيالي قريب منه ووجه الاشارة أن ما يعلم به شيء آخر لا بد وأن يكون معلوما في نفسه وفيه ان هذه الفائدة أو الاحتراز عن الاجزاء الغير المعلومة ان حصل مما قبل فلا معنى لاسناد الاشارة اليه وحصره فيه وان لم يحصل فلا وجه لما قاله المحشي جزئيانه من أنه يلزم الاستدراك على تقدير كونه من التعريف ويمكن ان يختار الاول ويقال ان الحكم بانه من الموجودات يستلزم العلم به لكن المراد ظهور الاشارة وفيه انه يلزم انحصار أجزاء العالم في معلومة الوجود وقوله بجميع اجزائه المعلومة يشعر بعمومها الغير المعلومة أيضاً والاولى ان يختار الثاني ويقال في وجه فساد كونه من التعريف انه يلزم تخصيص بعض الاجزاء واخراج بعض (قوله كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه) لا دلالة فيه عليه لان اطلاقه على الجنس بطريق استيعاب افراده كالقوم وليس مثل الحيوان كما سيجيء فيما نقله عن السيد الشريف في قوله قلت لما كان العالم منطبقاً على الجنس باسره (٣) تنزل منزلة الجميع الخ واذا كان كذلك فيكون كل واحد من الافراد جزءاً من افراد معنى العالم لا جزئياً الا ترى انه على تقدير كونه موضوعا للقدر المشترك بين الاجناس لم يجز اطلاقه على زيد مثلا ولو كان لجاز اطلاقه عليه فيجوز ان يكون مراد المصنف من العالم معنى القدر المشترك واللام لاستغراق الاجناس يعني يكون اشارة

عدم سببيته لها وانما قال وابهام دون اشعار اذ يمكن ان يقال ان المراد بصحة الشيء تقرره وتحققه على وجه المطابقة للواقع نفياً كان أو اثباتا على ان المراد بالشيء المعلوم كما يقال صح الخبر وصح الحديث (قوله غير مرضية ههنا) لانه قد جزم فيما مضى بان العلم عندهم مقابل للظن فلا وجه للظن المستفاد من كلمة كأن (١) ههنا (قوله اشارة الى وجه التسمية) وفيه اشارة أيضاً الى كون الغرض بيان حدوث العالم بجميع أجزائه المعلومة كما سيجيء (قوله والا يلزم الاستدراك) اذ يتم التعريف بدونه على مالا يخفى (قوله الى ان المراد الخ) أي مراد من فسر العالم بما سوى الله تعالى (٢) من الموجودات والا فمراد المصنف به ههنا هو المجموع كما يدل عليه قوله بجميع اجزائه دون

(١) أجيب بان كلمة كأن اذا صدرت عن الفاضل تكون للتحقيق (منه)

(٢) اعلم ان الشارح فيما سيجيء ذكر ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على الوجود ومبدأ له وعلى هذا فاللفظ المناسب للسوق ان يراد بقوله ما سوى الله تعالى من الموجودات جميع ما سوى الله وان يكون قوله يقال عالم كذا اشارة الى اطلاقه على القدر المشترك أيضاً فلا يكون في تغيير كلام المصنف بما ذكره حزازة وهي عدم الملاءمة بين أول كلامه وآخره وعدم صحة حمله من كونه اسما للكل على مالا يخفى (منه)

---

(١) وهي ليست بجسم ولا جوهر اذ الجوهر عند المتكلمين هو الجزء الذي لا يتجزأ وان كانت من الجوهر الذي اصطلح عليه (منه)

(٢) وهو ما سيجيء من ان وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة (منه) (٣) معنى باسره بجميع افراده والا فما معناه (منه)

الى مفهوم اللفظ وهو القدر المشترك باعتبار وجوده في ضمن جميع الافراد وهي الاجناس فالمراد بجميع أجزائه بجميع اجزاء أفراده ولو قال كما يؤيده بدل قوله كما يدل لم يرد هذا لان المذكور خلاف الظاهر ولذا المحشي لما نظر الى امكان حمل مراد المفسر بتكلف قال نوع حزازة بزيادة لفظ النوع (قوله والا) أي وان لم يكن الحصر اضافياً بل حقيقياً فالحصر باطل لان التعريف يشمل الكل حال كون الكل أو الشمول على الكل مراداً لمن فسر العالم بهذا التفسير به أي بهذا التفسير أيضاً أي هو مراد به كما كان شاملا له في نفسه أو التعريف يشمل الكل كما يشمل كل واحد من الاجناس (قوله والمناسب لهذا المقام ما ذكره الشارح) قال بعض الافاضل لا فرق بين ما ذكره الشارح وبين ما ذكره القيل بقوله كل ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض انتهى ويمكن ان يقال قوله من الاجسام والاعراض ان كان من تتمة التعريف يخرج الجواهر والايدخل (١) صفات الله لانها ممكنة قديمة صادرة عن الذات بطريق الايجاب عند أهل الحق (قوله لربما يتوهم ان القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد أو الى الحقيقة) وانما قال يتوهم لان الاصل في لام الاستغراق استغراق أفراد مفهوم اللفظ ومفهومه هو القدر المشترك وأفراده هي الاجناس فلو حمل على استغراق الاجناس فلا يشذ عن العالم ممكن أصلا لان المراد من الجنس جميع أفراده فيتم المقصود لكن لما كان بمنزلة الجميع كما سيجيء يجوز صرف الاستغراق الى شمول أفراد واحدة القدر بحال كون المراد منه جنسا واحدا (قوله مطلقاً على الجنس بأسره) أي بجميع افراده فحمل الاستغراق على شمول أفراد الجنس تأكيد (٢) لا تأسيس لان الاستغراق حاصل من قبل (قوله نزل منزلة الجمع) أي في الدلالة على الكثير لكن بينهما فرق لان العالم يستوعب (٣) جميع أفراد الجنس بخلاف الجميع فانه يكفي فيه الكثرة فان رجالا لا يستوعب جميع أفراد الرجل

جزئياته ففي تفسير كلام المصنف بما ذكر نوع حزازة وحصر مراد من فسره بالتفسير المذكور فيما سوى الله تعالى من الاجناس بالاضافة الى أفراد كل من تلك الاجناس والا فالتعريف يشمل الكل مراداً به أيضاً قال صاحب الكشاف العالم اسم لذوي العلم من الملائكة والثقلين وقيل كل ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض وفي بعض التفاسير العالم ما حواه الفلك ثم كل جنس منه عالم على حدة عند التفصيل وبيانه ان الجن عالم والانس عالم والمواشي عالم ثم كل جماعة كثيرة من كل جنس عالم وبيانه ان العرب عالم والعجم عالم وأهل كل مصر عالم وروي عن رسول الله صلى عليه وسلم أن لله ثمانية عشر الف عالم وان دنيا كم منها عالم وقال مقاتل ان لله ثمانين الف عالم أربعون الفاً في البر وأربعون الفاً في البحر وقال كعب رضي الله عنه لا يحصي عدد العالمين الا الله تعالى وما يعلم جنوده الا هو والمناسب لهذا المقام ما ذكره الشارح رحمه الله ولذا اختاره (قوله والا لما صح جمعه) كما في قوله تعالى رب العالمين وفيه انه انما يلزم عدم صحة الجمع لو كان اسما للكل فقط فلم لا يجوز ان يكون مشتركا بينه وبين القدر المشترك فحينئذ يصح الجمع باعتبار المعنى الثاني قال في الكشاف فان قلت لم جمع قلت ليشمل كل جنس مما سمي به قال الشريف قدس سره حاصل الجواب ان الافراد وان كان أصلا واخف الا انه لو افرد معرفا باللام لربما يتوهم ان القصد الى استغراق أفراد الجنس الواحد او الى الحقيقة أي القدر المشترك فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس بصيغته واستغراق أفرادها بالتعريف زال التوهم بلا شبهة وفهم المقصود بلا مرية فان قلت العالم لا يطلق على واحد من أفراد الجنس المسمى به كزيد مثلا فاذا عرف امتنع استغراقه لافراد جنس واحد فان اللفظ المعرف لا يستغرق الا افرادا يطلق على كل واحد منها قلت لما كان العالم مطلقاً على الجنس بأسره نزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل هو جمع لا واحد له من لفظه وكما ان الجمع اذا عرف استغرق آحاد مفرده وان لم يكن صادقا عليها كقوله تعالى والله يحب المحسنين أي كل محسن وقولك لا اشترى العبيد أي أي عبد واحد منهم كذلك العالم اذا عرف يشمل أفراد الجنس المسمى به وان لم يكن مطلقاً عليها كانها آحاد مفرده المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما

---

(١) دخولها مبني على ادعاء كونها مما يعلم به الصانع وفيه بحث تأمل (منه)

(٢) وفائدة التأكيد دفع توهم ان يراد اكثر الاجزاء تنزيلا للاكثر منزلة الجميع (منه)

(٣) وانما قلنا يستوعب لما سبق من ان العالم مطلق على الجنس باسره (منه)

(قوله تأمل وتدبر) لعل وجه التأمل ان ماصدق عليه الجنس يصدق على الافراد كالحيوان يصدق على زيد كما يصدق على الانسان والفرس ووجه التدبر اشارة الى الجواب عنه بان صدقه على الجنس على طريق الاستيعاب لافراده فكل من أفراد الجنس جزء مماصدق عليه لاجزئي والكل لايصدق على جزء نظيره مثل القوم فانه يصدق على جماعة مخصوصة باسره ولا يصدق على واحد منهم (قوله من عنصر آخر) انما قيد به احترازا عن حدوثه من كتم العدم لان كل حادث لابد له من مادة ومدة عند الحكماء. وانما خصص العنصر لان الفلك لايقبل الفساد عندهم (قوله فلا يصدق هذا التعريف عليه تأمل) فيه ان الجزء أن لم يكن غير السرير فعدم الصدق باطل وان كان غيره فيصدق حينئذ عليه تعريف العرض مع انه ليس بعرض (قوله وفيه ان تغاير الامكانين مبنى على تغاير الممكنين) أقول يعني دلالة تغاير الامكانين على تغاير الممكنين ان العلم بتغاير الممكنين يتوقف على العلم بتغاير الامكانين فان أراد بقوله ان تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين ان العلم بالتغاير الاول يتوقف على العلم بالتغاير الثاني فممنوع. اذ يجوز ان يعلم تغاير الامكانين بوجه آخر فلا يلزم الدور وتوقف الدليل على المدعي وان أراد ان وجود التغاير الاول يتوقف على وجود التغاير الثاني فسلم لكن لايلزم الدور أيضاً لان توقف المدعي على الدليل بحسب العلم وتوقف الدليل على المدعى بحسب الوجود ونظيره ان العلم بالصانع يتوقف على العلم بالعالم ووجود العالم يتوقف على وجود الصانع ولا فساد فيه ولعل وجه الفهم هذا (قوله صريح في ان النزاع معنوي على مالا يخفى على المتأمل المنصف) قال صلاح الدين اذا عين معنى الجسم ثم اختلف في أنه يتحقق (على) بالجزئين أو باكثر أو باقل كان نزاعا معنويا وأما اذا لم يتعين فسره احدهما بمعنى والآخر بمعنى كان نزاعا في النسبة واللغة أو اصطلاحا من نفسه انتهى وحاصله انه ان كان معنى اللفظ غير معلوم وكان النزاع في ان هذا اللفظ لاي معنى وضع فان كان مراد كل منازع وضعه لمعنى من عند نفسه على طريق الاصطلاح مغايراً لما اصطلح عليه الآخر كان لفظياً ظاهريا راجعاً الى الاصطلاح ولا نزاع في الحقيقة اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء ولا ينافي اصطلاح لفظ في معنى اصطلاحه في معنى آخر وأما ان ادعى احد المتنازعين ان هذا اللفظ موضوع في اللغة أو في اصطلاح قوم مخصوص لهذا المعنى وادعى الآخر انه موضوع لذلك المعنى من غير ادعاء اصطلاح من عند نفسهما كان النزاع نزاعا لفظياً لاحقيقياً راجعاً الى اللغة أو اصطلاح الغير وطريق قطع هذا النزاع هو

ان لفظ الاقاويل يتناول كل واحد من آحاد الاقوال كذلك العالمون يتناول كل واحد من آحاد الاجناس فقوله ليشمل كل جنس أي افراده انتهي كلامه قدس سره وفيه تصريح أيضاً بان مثل زيد لايطلق عليه اسم العالم وأن العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس وان المراد بما سوى الله تعالى من الموجودات أجناس الموجودات والا لصدق على آحاد مفرده أيضاً كزيد مثلا تأمل وتدبر (قوله حتى جوزوا حدوث نوع النار) أى من عنصر آخر بطريق الكون والفساد (قوله يصدق على المركب من عين وعرض قائم به) فيه ان المجموع المركب قائم بجزئه الذي هو المادة لابذاته فلا يصدق هذا التعريف عليه تأمل (قوله اذ يصح ان يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم) فيه أن هذا انما يدل على المغايرة في المفهوم وهي لا تستلزم (١) المغايرة فى الذات كما في قولنا وجد الحيوان فوجد الانسان (قوله غير امكان ثبوته لغيره) يعني ان تغاير الامكانين يدل على تغاير الممكنين وفيه ان تغاير الامكانين مبني على تغاير الممكنين اللذين هما الثبوتان ههنا وهو أول المسئلة فليفهم (قوله بمعنى البعد المفروض أولا) قيل هذا بناء على امكان وقوع الثالث على الملتقي وعدم اشتراط كون الابعاد على زوايا قائمة فاذا ضم جزء الى جزء وآخر على ملتقاهما يحصل المثلث من ثلاثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض أولا طول وثانياً عرض وثالثا عمق وفيه انه يستلزم جواز تبدل الطول والعرض والعمق لجواز تبدل العرض تأمل (قوله يتحقق بأربعة الخ) والتقاطع على القوائم حاصل فيما ذكر بفرض الخطوط متجاوزة فى الاطراف وذلك كاف ههنا كذا قيل وفيه مافيه (قوله وان كان لفظياً راجعا الى اللفظ واللغة) على معني ان لفظ الجسم بازاء أي معنى وضع على مايراه الآمدي وانما قال كما وقع فى المواقف لان ماوقع فى كلام الشارح رحمه الله وهو قوله بل هو نزاع فى ان المعنى الذي وضع الخ صريح في ان النزاع معنوي على مالا يخفى

(١) وما قيل ان ثبوت الشئ لغيره فرع ثبوته في نفسه انما يستلزم مغايرة الثبوتين بالاعتبار لابالذات (منه)

النقل عن أرباب اللغة أو الاصطلاح وان كان معنى اللفظ معلوما وكان النزاع في ان هذا المعنى في أي شيء يحقق في الخارج يعني على أي شيء يصدق كان النزاع نزاعا حقيقيا معنويا ثم قال صلاح الدين فقول الشارح في ان المعنى الذي الخ يشير الى ان الجسم معني معيناً اختلف في تحققه انتهى وهذا نزاع معنوي وحمل كلام الشارح على النزاع اللفظي بان يراد من قوله في ان المعنى الخ في ان معنى من المعاني الذي وضع لفظ الجسم بازائه عند أهل اللغة هل يكفي في كونه موضوعاله لفظ الجسم أخذ مفهوم التركيب من جزئين فيه ام لا يعني هل وضع اهل اللغة لفظ الجسم على مفهوم تضمن هذا المفهوم وهو مفهوم التركيب من جزئين أم لا خروج عن الانصاف وسلوك في طريق الاعتساف ولهذا قال المحشي على ما لا يخفى على المتأمل المنصف (قوله فيه ان الخط المستدير لا ينافي الكروية) المراد الخط المستدير بالفعل قال صلاح الدين الرومي الخط المستدير حاصل في الكرة بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء انتهى فاعتراض المحشي مبني على مذهب المتكلمين وليس بمبني على (١) الغفلة عن قول الخيالي بالفعل ﴿ قال الخيالي حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ ﴾ وتقرير المقام هو ان كل جسم فيه أجزاء لا تجزأ ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى يمتنع ان كل جسم افتراقه مقدور الله تعالى وكل ما هو مقدور الله تعالى فهو ممكن الايجاد له تعالى يمتنع ان كل افتراقه ممكن الايجاد له تعالى وكل ما كان افتراقه ممكن الايجاد له تعالى فعند اخراجه تعالى جميع افتراقاته الممكنة الى الفعل ينتهي الى مفترقات كل منها واحد وذلك (٢) بين لان التفريق والتقسيم يوجب حصول أقسام كل واحد منها قسم واحد وذلك الواحد فهنا جزء لا يتجزأ ينتج ان كل جسم فهو عند خروج جميع افتراقاته الممكنة الى الفعل ينتهي الى اجزاء لا تتجزأ وكل ما كان عند الخروج كذلك ففيه اجزاء لا تتجزأ لان الشكل لا ينحل الا الى ما تضمنه من الاجزاء وبيان ان ذلك الواحد فهنا جزء لا يتجزأ ان ذلك الواحد إما ممكن الافتراق أولا والاول باطل لانه حينئذ يكون تفريقه مقدوراً له تعالى فلا يكون واحداً بل اشياء لانا قد فرضنا خروج جميع الافتراقات الممكنة الى الفعل و... سنا ان فيه مفترقات كل منها واحد فيلزم خلاف

> على المتأمل المنصف (قوله وان كان مطلق الخط الخ) فيه ان الخط المستدير لا ينافي الكروية (قوله بان جميع مراتب الاعداد الخ) أي كل واحدة منها أكثر مما يعد بصيغة المضارع من العد أي من مرتبة تعد العشرة منها أي من تلك المرتبة مثلا مرتبة الآحاد أكثر من مرتبة العشرات التي تعد العشرة من تلك الاحاد ومرتبة العشرات أكثر من مرتبة المئات التي تعد العشرة من العشرات

الفرض (٣) وذلك الفرض ليس اعتباراً محضاً من عند مدعي الجزء بل لازم من فرض التعريف بالفعل ولزومه له بين كما سبق فلا يرد ما قاله المحشي قول أجمد بقوله ان اريد الوحدة التي الخ لأنا نختار الشق الثاني ولا يضر كونه أول المسئلة اذلا مجال لانكاره وههنا بحث من وجهين (الاول) انه يكفي في الاثبات ان يقال الجسم تفريقه ممكن فلو خرج تفريقاته الممكنة الى الفعل ينتهي الى الجزء بالفعل ففيه جزء لا يتجزأ باعتبار ما مر من التفصيل والبيان الا ان يقال اذا لم يعتبر في خروج التفريقات الممكنة الى الفعل قدرة الله تعالى واخراجه لكان للمانع ان يقول يجوز ان يكون خروجها الى الفعل (٤) محالا وان كان ممكناً وهما أو عقلا (٥) مطابقاً للواقع والمحال يجوز ان يستلزم محالا آخر اذ بعض الاشياء ممكن بحسب الوهم أو العقل مطابقاً للواقع لكن خروجه الى الفعل ممتنع نظرا الى قدرتنا لعدم وفاء قدرتنا وأما ان قيس الى قدرة الله تعالى فلا يرد ذلك المنع اذ قدرته تعالى تم جميع الممكنات (والبحث الثاني) ان المدعى ان كان اثبات وجود الجزء في الجسم على صفة التجزء والانفصال كما يقوله المتكلمون فالدليل لا يثبته اذ لا يلزم من انتهاء المركب الى اجزاء بالفعل الا وجود ذوات الاجزاء فيه سواء كان بعضها متصلا ببعض أو منفصلا لابد لنفي ذلك من دليل وان كان اثبات ذات الجزء وان لم يكن على صفة الانفصال

---

(١) فيه اعتراض على الفاضل الداغي حيث قال منشأ هذا الاعتراض الخ ان الغفلة عن قول الفاضل المحشي بالفعل سواء كان مستقيما أو مستديراً ينافي الكروية لا محالة أما المستقيم فظاهر وأما المستدير فلانه محيط دائرة ولا دائرة بالفعل في الكرة لم يكن ان يتوهم فيها خط مستدير انتهى (منه)

(٢) أي الانتهاء الى تلك المفترقات عند ذلك الاخراج (منه) (٣) أي يلزم ان يوجد في الجسم مفترقات كل منها واحد (منه)

(٤) فلا يكون فيه الامكان الاستعدادي والوقوعي وهما بمعنى واحد (منه) (٥) فيكون فيه الامكان الذاتي (منه)

ومرتبة المئات أكثر من مرتبة الالوف التي تعد العشرة من المئات مع ان كلا من هذه المراتب غير متناهية .وفي بعض النسخ بما بعد بلفظ الظرف المقابل لقبل وعلى هذا فتوجيه الكلام ظاهر وكذا تعلقات علم الله تعالى أكثر من تعلقات قدرته اذ العلم يتعلق بالممكنات والواجب والممتنع ومتعلق القدرة هو الممكنات فقط ولو قيل في الاستدلال والعظم والصغر انما يتصور في المتناهي لم يرد عليه هذا كذا قيل (قوله فلم يكن مافرضناه مفترقا واحداً الخ) ان أريد الوحدة التي لاتوجب عدم قابلية الانقسام وامكان الافتراق فلا يلزم خلاف المفروض وان أريد الوحدة الموجبة له فهو أول المسئلة اذ هي معنى عدم التجزء فيرد اعتراض الشارح على هذا التقدير (قال الشارح وأما الثاني والثالث الخ) حاصل الجواب عن الدليل الثاني انا لانسلم ان كلا من الخردلة والجبل غير متناهي الاجزاء بالفعل حتى يلزم ماذكر ولو سلم فلا نسلم ان العظم والصغر انما هو بكثرة أجزائه ويجوز ان يكون قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار جواب سؤال نشأ من قوله وليس فيه اجتماع الاجزاء أصلا وحاصل الجواب عن (١) الدليل الثالث انا لانسلم ان في الجسم اجتماع أجزاء حتى يجري فيه الترديد المذكور ويلزم مالزم ولو سلم فلا نسلم عدم امكان الافتراق لا الى نهاية (قوله اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى لزم قدرته تعالى عليه) قلنا اللازم غير باطل .ففي كلام الشارح لف ونشر مرتب فتبصر (قوله واما الانها عرض الخ) قيل القول بانها عرض من الاعراض غير صحيح اذ المنقسم الى الجوهر والعرض انما هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزم من ههنا قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه وقيل المتكلمون انما فسروا بالتبعية في التحيز القائم بالغير الذي يختص بالعرض لا القائم بالشيء الذي هو أعم لتناوله قيام صفات الله تعالى بذاته بل لابد لهم من أن يفسروه بالاختصاص المذكور على مايشير اليه الشارح ونقل عنه في الحاشية واما خروجها بقوله لايقوم بذاته لان معنى عدم القيام بالذات هو التبعية في التحيز كما ان معنى القيام بالذات عدم التبعية في التحيز انتهي ويدل عليه قول الشارح بل بغيره الخ لكن عدم القيام بالذات أعم من التبعية في التحيز اذ يصدق على مالم يكن له تحيز أصلا لاذاتا ولا تبعاً كما ان الصفات أيضاً كذلك (قوله ولك ان تستدل بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض) فلو كان له بقاء يلزم قيام العرض بالعرض وهو غير جائز وان كانت غير باقية لم تكن قديمة لان العدم ينافي القدم (قوله بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل الخ) قيد القصد بالكامل احترازا عن قصد واحد منا اذ قد يختلف عنه المقصود لنصوره وعدم استلزامه اياه اذ يحتاج فيه بعده الى تحريك الاعضاء والآلات وأما القصد القديم الكامل فربما يستلزم المقصود استلزاما عقلياً بحيث يمتنع تخلفه عنه زمانا فيكون ذلك المقصود قديماً زمانياً مستنداً الى قصد قديم متقدم عليه بالذات (قوله أى مستمر) أي لايعرض له العدم أصلا بل لايجوز عروضه له وانما فسره به لان القدم أي عدم مسبوقية الوجود بالعدم لايستلزم استمرار الوجود بحسب المفهوم ولذا احتيج في اثبات منافاة القدم العدم الى دليل والمقصود ذلك ففسره به تصريحاً بالمقصود (قوله بشروط متعاقبة لاالى نهاية)أي

(١) يعني أن حاصل الدليل الثالث الترديد بان يقال اما ان يكون اجتماع الجسم لذاته .أو لغيره والاول باطل والا لما قبل الافتراق فتعين الثاني (منه)

والتجزء فلافائدة في اثباته اذ لا يظهر اثباته اثبات الهيولى والصورة اذ مدار اثباتهما اتصال الجسم ﴿ قال الخيالي بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض ﴾ وتقريره ان الاعراض لو كانت قديمة لزم بقاؤها من الازل الى هذا الآن وبقاء الاعراض باطل وأما على تقرير المحشي قول احد فليس الاستدلال بعدم بقاء الاعراض فقط بل مع أن القدم ينافي العدم ﴿ قال الخيالي اذ القصد الى ايجاد الموجود الخ ﴾ أي ايجاده الذي قد سبق على وجوده ممتنع بديهة لانا نعلم بوجداننا ان ما قصدناه ليس بحاصل في وقت القصد والايجاد حاصل في وقت القصد فكيف يقصد فبديهي وجداني ﴿ قال الخيالي والحال هو القصد الى ايجاد الخ ﴾ والحاصل ان القصد اما ان يتعلق بما ليس بحاصل وقت القصد أو بالحاصل في وقته أو بالحاصل قبله والاولان جائزان والثالث ممتنع

(قوله فيطرأ عليه العدم) أي في المستقبل وان لم يطرأ عليه العدم في الماضي بناء على ان كلاً من الشروط المتعاقبة شرط مستقل فيحفظ في الازل بتعاقب الشروط التي كل منها كاف فتكون الشروط فرداً فرداً أما فعلى هذا يكون اعتراضاً على القدم بمعنى الاستمرار لا على القدم بمعني عدم المسبوقية بالعدم ويجوز ان تكون الشروط المتعاقبة الي وقت المعلول جميعاً شرطاً (١) واحداً للمعلول يوجد عند الاخير أو الاخير شرطاً للمعلول وما قبله شرطاً للاخير وهكذا فلا يكون قديماً بمعني عدم المسبوقية بالعدم كما لايكون قديماً بمعني الاستمرار فورود السؤال حينئذ أوسع والى هذا الاحتمال (٢) اشار صلاح الدين حيث قال والمستند الى الموجب القديم قديم ان كان بلا شرط أو بالشرط القديم فلا نقض بالحوادث اليومية لانها مستندة الى المختار عند المتكلمين والى الموجب عند الحكيم لكن بشروط متعاقبة كالحركات اليومية انتهى وههنا سند آخر وهو ان يكون المعلول بايجاب الله تعالى لكن بشرط حادث اختياري فيكون موجباً في المعلول مختاراً في الشرط فلا يكون المعلول قديماً لكن الاعتراض لما كان من طرف الحكيم ولم يثبت عنده اختياره تعالى تعين عنده الاعتراض على القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم أو بمعنى الاستمرار بالشروط المتعاقبة (قوله بل تكون الحركة حينئذ السكون فى آنين فى مكانين الخ) فحينئذ يرد عليه مثل ماس وهو لزوم ان يكون السكون في الآن الثانى جزأ من الحركة والسكون معا فى الصورة المذكورة فلا يمتازان بالذات وليت شعري لم لا يجوزان يفسر الحركة حينئذ بالكون فى آن أول في مكان ثان والسكون بالكون فى آن ثان في مكان أول الا ان يقال انه على القول ببقاء الاكوان يرد بسؤال عدم الامتياز بالذات في جميع الصور على أي تفسير كان لان السكون الذي هو الحركة عين السكون الذي هو

في جانب الماضي فلا يلزم قدمه بمعنى الاستمرار اذ يجوز ان تنتهي الشروط في المستقبل فيطرأ عليه العدم لانتفاء الشرط (قوله لم يرد سؤال آن الحدوث) نعم يرد على هذا التعريف انه لا يصح لانه حينئذ يكون السكون الواحد سكوناً وهو يخالف قولهم السكون كونان كذا نقل عنه أقول وأيضاً يلزم ان تكون الحركة السكون الثاني وهو يخالف قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين واعلم ان سؤال آن الحدوث وان لم يضر في اثبات حدوث الاعيان لكن يضر في حصر الاكوان في الاربعة المذكورة وقيل يرد عليه السكون بعد الحركة ويمكن ان يقال المراد المسبوقية بكون آخر بلا واسطة (قوله يرد عليه انما حدث الخ) قيل عليه ان المقصود من قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام في التعريفين على قولهم مبني على المسامحة والتحقيق ماقدمناه فلا يرد(١) ما ذكر أقول ان ظاهر السوق وان كان ما ذكره القائل لكن قول الشارح في شرح تلخيص المفتاح الحركة عند المتكلمين حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر أعني انها عبارة عن مجموع الحصولين نص في العكس وحينئذ لم يندفع الايراد وأجيب عن الايراد بان اشتراك شيئين في جزء لا يستلزم عدم امتياز كل منهما عن الآخر بآخر وان أراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح منهم به (قوله فلا يمتازان بالذات) يجري هذا فيما حدث في مكان ثم انتقل الى آخر ثم الى ثالث حيث يلزم منه امتياز الحركتين بالذات لاشتراكهما في السكون الثانى تأمل (قوله والحق ان الحركة الخ) يرد عليه سؤال آن الحدوث على مالا يخفى (قوله ففيه أيضا اشكال) أي كما أن في قولهم كونان في آنين في مكانين اشكال ووجه الاشكال في هذا انه لا معنى للاولية والثانوية على تقدير بقاء الاكوان بل تكون الحركة حينئذ السكون فى آنين في مكانين والسكون السكون في آنين في مكان واحد ووجه الاشكال فى قولهم ماس وهو انه على تقدير بقاء الاكوان لا معنى لتعدد السكون في التعريفين (قوله

(١) أي في قولنا لايخلو عن السكون في الحين فان كان مسبوقا الخ (منه)

(١) وحينئذ يكون اطلاقه على كل واحد من المجموع مجازاً من قبيل تسمية الجزء باسم الكل وأما على تقدير كون الاخير شرطاً للمعلول وما قبله شرطاً للاخير فكل واحد منه شرط حقيقة لكن الاخير شرط بالذات وماقبله لا الى نهاية شرط بالواسطة ويجوز أيضاً ان يكون كل واحد من تلك الشروط شرطاً غير مستقل ويوجد المعلول عند الاخير عبد الرحمن (منه)

(٢) ولعل المحشي قول أحد حمل كلام الخيالي على ماحمل عليه ولم يحمل على ما أشار اليه صلاح الدين ليناسب السؤال الثاني ولان قوله فلا يلزم قدمه لا يلائم ما أشار اليه صلاح الدين لان انتفاء القدم على ما أشار اليه قطعي (منه)

السكون بالذات وبالمكن والفرق ليس الا باعتبار الآنات والإمكنة وهو (١) لا يوجب الامتياز بالذات ثم يجاب عنه بمثل ماسيجيء في القول الثاني في هذه الحاشية جوابا عن الايراد المذكور لان التقييد جزء آخر (قوله فاذا جاز الزوال فلا يكون قديماً الخ) قال بعض الافاضل وفيه بحث لان الامكان الذاتي لاينافي القدم انتهى. أقول هذا مسلم لان الامتناع في قولهم ماثبت قدمه امتنع عدمه أعم من الامتناع بالذات كما في الواجب بالذات ومن الامتناع بالغير كما في الواجب بالغير وما كان وجوده واجباً بالغير (٢) فعدمه ممكن بالذات لكن يمكن الجواب عنه بأن مراد الشارح من الجواز الامكان الاستعدادي والوقوعي وهو مالا يكون طرفه المخالف واجباً لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لايلزم المحال بوجه وهو أخص من الامكان الذاتي لانه مالا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات وان كان واجباً بالغير كذا في منهوات مسعود الرومي ولا شك ان الامكان الاستعدادي ينافي القدم لكن فيه بحث لانه قد حكم على كل سكون بانه جائز الزوال ولم يقم دليل على ان كل سكون فهو جائز الزوال بمعنى الامكان الاستعدادي نعم زوال السكون في بعض الاجسام بالفعل يدل على ان زوال سكون ذلك الجسم ممكن بالذات ولما كانت

الاجسام متماثلة الحقائق عند المتكلمين ثبت ان كل جسم لا تأبى ذاته عن قبول الحركة والسكون لان مقتضى الطبيعة لا يتخلف. لكن يجوز ان يكون في بعضها مانع عن زوال السكون بالفعل بان يكون السكون مما يقتضيه الفاعل الموجب والمقام مقام الاستدلال فما لم يقم دليل على انتفاء المانع عن زوال السكون في كل جسم بما كن لايصح ارادة الامكان الاستعدادي ﴿ قال الشارح وأنه يمتنع وجود ممكن الخ ﴾ ان كان المراد ان وجود ممكن ما كذلك

لان القدم ينافي العدم) ولا جواز للشيء مع منافيه فلا جواز للزوال مع القدم فاذا جاز الزوال فلا يكون قديما فيكون حادثا مسبوقا بالعدم (قوله مطلقا) أي سواء كان سابقا أو لاحقا اما منافاته العدم السابق فلان القدم عدم المسبوقية بالعدم واما منافاته اللاحق فلما مر (قوله والاستدلال بأن المجرد يشارك الخ) تقريره انه يمتنع وجود عين مجردة اذ لو وجدت لشاركت الباري تعالى في التجرد والتالي باطل فكذا المقدم أما بطلان التالي فلانه لو شارك المجرد في التجرد يمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب في الباري تعالى وهو باطل لان التركيب يستلزم الامكان لعلة الاحتياج وهو تعالى واجب لذاته وتقرير الجواب إنا لا نسلم بطلان التالي وقولهم الاشتراك يستلزم التركيب قلنا لا نسلم. وانما يستلزم ان لو كان المشترك أمراً ذاتياً وههنا ليس كذلك ولو سلم فبه الامتياز يجوز ان يكون المعين الذي هو أمر عدمي كما هو مذهب المتكلمين (قوله مالا دليل عليه) وتقريره ان وجود المجردات مما لادليل عليه وكل مالا دليل عليه يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها وقوله والا لجاز الخ دليل الكبرى تقريره وان لم يجب نفي مالا دليل عليه لجاز الخ لان حضور الجبال الشاهقة عندنا ولا نراها مما لادليل عليه وقوله في الجواب بان الدليل ملزوم الخ معارضة في المقدمة وهي الكبرى وقوله على ان عدم الدليل في نفس الامر الخ كلام على الصغرى نحاصله ان قولكم المجردات مما لا دليل عليه إن أردتم به عدم الدليل عليها في نفس الامر فممنوع وان أردتم عدمه

(عندكم)

واسطة بين الجسم والجوهر ولا دليل على امتناعه حتى يتم الانحصار فيهما فغير صحيح لان العين عند المتكلمين مخصوصة بالمتحيز كما (٣) سبق فلا تكون المجردات واسطة لعدم دخولها في الاعيان وان كان المراد اعتراضاً آخر على حصر العالم في الاعيان والاعراض فيكون الجواب ناقصاً عن دفع الاعتراض الاول ويمكن الجواب بان المراد من الاعيان ماهو المفسر عند الحكيم وهو يعم المجرد أيضاً (قوله معارضة في المقدمة وهي الكبرى) لم يحمل هذا السؤال على المنع لئلا يلزم منع المقدمة المدللة ولو حمل هذا على المنع وقوله على ان عدم الخ على الترديد في الصغرى حاصله ان أردت انه لادليل في نفس الامر فالصغرى ممنوعة

(١) فان زيداً في السوق في النهار غيره في البيت في الليل (منه)

(٢) كصفات الواجب فان عدمها جائز بالنسبة الى ذاتها وان لم يجز بالنسبة الى ذات موصوفها وهو الله تعالى كذا في حاشية المعجمى عبد الرحمن (منه) (٣) لان المصنف قد فسر العين بماله قيام بذاته وبين الشارح ان معنى القيام بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر وعند الفلاسفة استغناؤه عن محل يقومه (منه)

وإن أردت أنه لادليل عندك فسلمة لكن الكبرى ممنوعة ولو حمل قوله وعدم حضور الجبال الشاهقة الخ على منع دليل الكبرى لكان الكلام صحيحاً أيضاً (قوله ولكن لايفيدكم اذ يجوز ان يكون الخ) الظاهر ان هذا منع للكبرى لان الصغرى قد سلمت في قوله السابق كلام على الصغرى (١) مسامحة لانه كلام على الكبرى أيضاً ❊ قال الشارح ومعنى أزلية الحركات الحادثة الخ ❊ جواب سؤال مقدر محصله ان أردت بلزوم أزلية الحوادث أزلية كل واحد فالملازمة ممنوعة ولما كان هذا المنع من طرف الفلاسفة وهم يقولون بازلية حركات الافلاك بسبب أزلية الافلاك والظاهر منه أزلية كل واحد توهم ان هذا المنع منهم مخالف لمذهبهم فأورد سؤال المخالفة فأجيب عنه بأن معنى (٢) قولهم بأزلية الحركات هو تعاقب الحركات لا الى بداية ومذهبهم هذا لاما توهم لانهم يسلمون انه لاشيء من جزئيات الحركة بقديم فليس منعهم المذكور مخالفاً لمسلمهم وان أردت أزلية جميع الحوادث بمعنى عدم تناهي الجزئيات من طرف المبدإ أو أزلية المطلق فالملازمة مسلمة ولكن بطلان التالي ممنوع فقوله والجواب الخ اختيار الشق الثاني من شقي الترديد الثاني وأثبات بطلان التالي بان المطلق ليس بأزلي لانه لايوجد الا في ضمن كل واحد وكل ما كان كذلك فلا يكون قديماً فقول الخيالي يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل الخ منع لصغرى ومعنى قول الخيالي فيأخذ أيضاً حكمها انه يأخذ حكمها الذي هو عدم وجود البداية ولما أخذ المطلق هذا الحكم كان أزلياً بحسب الحقيقة لانه شيء واحد وأما الجميع فهو لم يكن بوجود. (٨٩) هذا الحكم فيه أزلياً بحسب الحقيقة لان الجميع لايوجد في الازل بل لا يجتمع في وقت أصلا بل يكون أزلياً بمعنى عدم بداية تعاقب افراده. وقول الخيالي والاصوب ان يجاب الخ يعني أن الاصوب ان يجاب باختيار الشق الاول من شقي الترديد. الثاني وأثبات بطلان التالي اذ بعد تسليم تعاقب الافراد لا الى بداية لامعنى لابطال أزلية المطلق كما عرفت (قوله والا) أي وان لم يكن المراد من الصفة والذات صفة واجب الوجود وذاته يكونان من جملة العالم فلا يرد بهما السؤال ولا يصح قوله وليسا من جملة العالم وفيه انه لو كانا أعمين من صفة الواجب والممكن وذاتهما لم يتعين أن يكونا من جملة العالم مع ان قوله ولهذا قال الخ لايثبت تخصيصهما بصفة الواجب وذاته اذ في الاعم تسليم للمدعى أيضاً (قوله لما فيه من تسليم المدعي) وهو ثبوت الواجب (قوله الذي يباين الواجب وينفك عنه) ان قلت فيه اعتراف بالواجب وتسليم للمدعي فلا حاجة الى ابطاله قلت انفكاك شيء عن شيء يتصور بان لايوجد المنفك عنه وبان توجد وهو المراد ههنا أن قلت ههنا احتمال آخر وهو ان يكون المحدث جائز الوجود الذي لايباين الواجب ولا ينفك عنه هو صفاته قلت تركه لامرين الاول ان الخصم وهو الحكيم لايعترف بالصفة فلا حاجة الى ابطاله والثاني ان فيه تسليماً للمدعي وهو

عندكم فسلم ولكن لايفيدكم اذ يجوز ان يكون الدليل معدوما عندكم ويكون موجوداً في نفس الامر فلا تكون المجردات مما لادليل عليه وقوله وعدم حضور الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة من انتفاء دليل الحضور فأجاب بانه معلوم بالبديهة لا بانتفاء دليل الحضور (قوله أي حدوث سائر الاعراض) أي غير الاعراض المستدل بها على حدوث الاعيان كالحركة والسكون والسواد والبياض مثلا (قوله بناء على برهان التطبيق) فان المتكلمين لم يشترطوا فيه الا الوجود دون الاجتماع فيه والترتيب كما هو عند الحكماء على ما سيجيء (قوله ان ذات الصفة) أي صفة الذات الواجب الوجود وكذا مجموع الذات الواجب الوجود وصفته والا يكونان من جملة العالم ولهذا قال في الجواب هذا لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى (قوله وكلامنا في الجائز المباين) أي عن الواجب والمعنى انه لو كان محدث العالم جائز الوجود الذي يباين الواجب وينفك عنه وما هو الا غير صفة الواجب وغير المجموع المركب من الواجب

(١) ومبني المسامحة انه لما كان الترديد فى الصغرى على كلا التقديرين جعل الجميع كلاما على الصغرى (منه)

(٢) فيفهم من قوله وهذا مذهب الفلاسفة انه لازم وغير باطل لان مذهب كل قوم حق عنده والسؤال من طرف الحكيم ويفهم من قوله وانما الكلام أي كلام الفلاسفة بالازلية بحسب الحقيقة في الحركة المطلقة انه لازم غير باطل ووجه الحصر فى قوله وانما الكلام أنهم لايقولون بازلية كل واحد أصلا وقولهم بازلية المجموع مجاز عن تعاقب الافراد لا الى نهاية فالكلام بالازلية بحسب الحقيقة منحصر في الحركة المطلقة (منه).

ثبوت الواجب فلا حاجة الى ابطاله (قوله وهذا الدليل مبني على نفيها كما لايخفى) يعني ان المجردات منفية عند المتكلمين بدلائل وهذا الدليل مبني على ذلك النفي يعني بنوا هذا الدليل عليه لاعلى تسليمه فاذا أورد على هذا الدليل سؤال مبني على وجود المجردات يندفع ذلك السؤال بنفي المجردات وانما يصح مثل ذلك السؤال اذا كان صاحب هذا الدليل ممن يسلم وجود المجردات لكن فيه انه قد سبق من الخيالي ان أدلة النفي غير تامة أيضاً فللمنع مجال (قوله وهو أثبات الواجب) الظاهر ثبوت الواجب ﴿ قال الخيالي وحمل المحدث على المحدث بالذات الخ ﴾ قال المولى الشهير بالتفسيري جواب سؤال مقدر تقديره انه يرد على الشارح ماذكرت من انه يجوز ان لايكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه لان المراد بمحدثية العالم هو كونه محدثاً بالذات لامحدثاً بالزمان فيدخل فيه ماذكرته فلا يصلح ان يكون محدثاً للعالم وتقرير الجواب ان حمل المحدث على المحدث بالذات مما لايساعده كلام الشارح حيث فسر المحدث في قول المصنف والعالم بجميع أجزائه محدث بقوله أي يخرج من العدم الى الوجود بمعنى (٩٠) انه كان معدوماً فوجد خلافاً للفلاسفة انتهى وحكم ذلك المولى المذكور بان ماذكره قول أحمدي تقرير هذا السؤال قرية بلامرية وظني ان الحق مع ذلك المولى الشهير وان ماذكره قول أحمدمبني على كون الضمير في لوكان راجعاً الى الله مع ان الظاهر انه راجع الى محدث العالم كما لايخفى وجهه بل قد صرح نفسه فيما سبق برجوعه اليه حيث قال والمعنى لو كان محدث العالم جائز الوجود الذي يباين الواجب الخ وقوله فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لم يكد يفهم توجهه وقد علل تلك الملازمة بقوله لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه ليس محدثاً بالذات على زعم الخصم أي الحكيم وغاية المفهوم منه ان كونه من جملة مطلق العالم أي من جملة كل واحد من العالمين انما هو ليكون هو تعالى محدثاً بالذات بالنسبة الى جميع العالمين اذ لو كان من جملة مالم يثبت حدوثه فقط وهو العقول كانت العقول واسطة بينه وبين ماثبت حدوثه لانه مبدأ العقول عندهم ولا تبطل مبدئيته لها بكونه من جملتها الا ان العقول بعضها مبدأ لبعض وأما اذا كان من جملة ماثبت حدوثه أيضاً فباعتبار كونه من جملة ماثبت حدوثه يكون محدثاً بالذات لما ثبت حدوثه لانه لا يتصور كون العقول واسطة بهذه الحيثية لانه بهذه الحيثية حادث بالزمان والعقول قديمة بالزمان فلا يتصور كون العقول معلولة له بهذه الحيثية حتى يتصور كونها واسطة (قوله وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم الخ) فان قلت لما فرض ذلك الشيء الذي هو جائز الوجود محدثاً للعالم فعلى تقدير كونه من جملة العالم يكون مبدؤه نفسه قلت نعم وان كان المبدأ على هذا الفرض نفسه في الواقع لكن كونه من جملة العالم لايقتضي الا دلالته على مبدإما لان العالم اسم لما يكون علامة على مبدإما لاعلى مبدإ هو نفسه فاللازم من كونه من جملة العالم الدلالة على مبدإما فالمدلول هو مبدأما وان كان في الواقع منحصراً في

وصفته لانهما لا ينفكان عنه (قوله لكن يردعليه الخ) منع الشرطية المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثاً الخ أي لو كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً للعالم ومبدأ له والا لزم ان يكون محدثاً لنفسه كما يكون مبدأ لما سواه وتقرير المنع ان يقال لانسلم انه لو كان المحدث الذي هو جائز الوجود من جملة العالم لم يصلح محدثاً للعالم انما يلزم ذلك ان لو كان من جملة مطلق العالم أي الذي ثبت وجوده وحدوثه والذي لم يثبت لم لا يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثاً لذلك العالم * قيل عليه هذا مبنى على وجود ممكن غائب عن الحس وهو المجردات وهذا الدليل مبني على نفيها كما لا يخفى على ان ذلك لايضرنا في أصل المدعى وهو أثبات الواجب لان ما يجوز وجوده يجب انتهاؤه الى الواجب فثبت الواجب (قوله وحمل المحدث الخ) جواب سؤال مقدر تقديره ان يقال المراد بالمحدث في قوله المحدث للعالم هو الله تعالى المحدث بالذات فيلزم من كونه جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لانه تعالى بالنسبة الى العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه ليس محدثاً بالذات على زعم الخصم أي الحكيم فاذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثاً له (قوله مما لايساعده كلام الشارح) حيث قال في جواب البحث الاول أن المدعي حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات (قوله اذ لايكون حينئذ) أي حين اذ كان مبدأ ومدلولاً من العالم الذي هو العلامة والدال (قوله فيلزم التناقض) أي على تقدير كونه من جملة العالم وهو ان يكون مبدأ للعالم وان لا يكون مبدأ وفيه ان مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم كونه مبدأ له لا لنفسه على التعيين ومآله الدلالة على مبدئية شيء ما وليس

(ذلك)

نفسه فلا محذور (قوله والفرق بين) اذ بينهما عموم من وجه لان اقامة دليل ينتج بطلانه أعم من ان يكون على البطلان أو على غيره ويلزم منه هذا البطلان ههنا على مانقل عنه وكذا اقامة دليل على بطلانه أعم من ان ينتج البطلان أولا ﴿ قال الخيالي فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام ﴾ حاصل الايراد ان ابطال

التسلسل لازم ونتيجة لهذا الدليل ولا بتصور الاحتياج فما كان لازما لكلامك اذ يصح ان يقال نحتاج الى هذا الدليل ولا يقال بعد الاستدلال به نحتاج الى نتيجة هذا الدليل فالمورد لم يفرق بين الابطال والبطلان فظن ان الابطال بمعنى البطلان الذي هو نتيجة الابطال ﴿ قال الخيالي فظهر ان أمر الافتقار بالعكس ﴾ يعني ان ابطال التسلسل يفتقر الى اثبات الواجب وههنا شيء دقيق وهو ان اثبات الواجب على قياس مافسر المحشي قول أحد ابطال التسلسل اقامة دليل على ثبوت الواجب وعلى قياس مافسره الخيالي اقامة دليل ينتج ثبوت الواجب ولا يخفى ان ابطال التسلسل انما يتوقف على خروج العلة عن السلسلة لا على اقامة ذلك الخروج دليلا على ثبوت الواجب وان كان منتجا لثبوت الواجب فقوله أمر الافتقار بالعكس انما يصح على تفسيره لا على تفسير المحشي قول أحد فتدبر (قوله ولا يضر مقارنة جملة أخرى لآحاد تلك السلسلة) الظاهر من هذا التقرير ان المراد من السلسلة ماهو مركب من آحاد كل منها في مرتبة والظاهر من تقرير الخيالي انها مركبة من أجزاء كل منها في مرتبة لكن بعض تلك الاجزاء مركب من الآحاد وبعضها فرد واحد ففي تفسير كلام الخيالي به نظر

ذلك دلالة الشيء على نفسه حتى يكون نفيه مفيداً في هذا الموضع (قوله الاول طريقة الحدوث) فان قلت لامعنى لجواز الوجود الا الامكان فيكون الاول طريقة الامكان أيضاً قلت معنى كلامه انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم واذا كان من جملة العالم يكون حادثا لما مر من ان العالم حادث بجميع اجزائه واذا كان حادثا لم يصلح محدثا للعالم ومبدئا والمقدر خلافه وكونه على هذا طريقة الحدوث ظاهر (قوله اقامة الدليل على وجه ينتج بطلانه) فيه نظر لان ابطال التسلسل اقامة (١) الدليل على بطلانه لا ما ذكره والفرق بين فقول الشارح اشارة الى أحد أدلة ابطال التسلسل مبني على المسامحة والظاهر ان يقال بطلان بدل ابطال كما في بعض النسخ (قوله بمجرد خروج العلة عن السلسلة الخ) اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب فما يكون خارجا عن سلسلة الممكنات يكون واجباً (قوله والا يلزم) اى وان لم يكن ذلك البعض طرفا للسلسلة بل كان في أثنائها (قوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس) أي ابطال التسلسل يفتقر الى اثبات الواجب لا بالعكس. وأنت خبير بانه ان كان مراد الشارح بقوله وليس كذلك انه لايتم بهذا الدليل الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى مالا يتناهي أومع امكانه فلا يرد عليه ماذكره المحشي وان كان مراده (٢) ان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل فالحق ما ذكره المحشي رحمه الله (قوله وهما باطلان) لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله (قوله وهو علة البعض) اذ ما يكون علة للكل يكون علة للبعض (قوله ثم جانب العلل والمعلولات الخ) يعني اذا تسلسلت العلل متصاعدة الى غير نهاية اعتبرنا جملة من معلول معين الى غير النهاية واعتبرنا جملة أخرى من جانب علة متقدمة على ذلك المعلول الذي هو أول الجملة الاولى بعدد متناه واذا تسلسلت المعلولات متنازلة الى غير النهاية اعتبرنا جملة من علة معينة الى غير النهاية واعتبرنا جملة أخرى من معلول معين هو بعد العلة التي هي مبدأ الجملة الاولى بعدد متناه كذا قرره البعض لكن لا حاجة اليه اذ يصح ان يقال واعتبرنا جملة أخرى من معلول متقدم على ذلك المعلول الذي هو أول الجملة الاولى وهو المتبادر من عبارة الشارح بل حمله على الاول خروج عن السوق (قوله المجتمعة) أي في الوجود وقوله أو المتعاقبة أي فيه (قوله بل يكفي انطباق الاجزاء الخ) يعني ان النفوس على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب أفرادها أزلا وأبدا كما هو مذهبهم توجد لامحالة سلسلة منها غير متناهية مرتبة في الحدوث فيجري البرهان فيها ولا تضر مقارنة جملة أخرى لآحاد تلك السلسلة لان التعاقب كاف في حصول الانطباق

---

(١) لان إقامة دليل ينتج بطلانه أعم من ان يكون على البطلان أو على غيره ويلزم منه البطلان كما ههنا تأمل (منه)

(٢) كما يدل عليه قوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل تأمل (منه)

(قوله لان الزيادة ربما تكون الخ) فيه ان للملاحظة الاجمالية يمكن ان تكون على طريق الاتساق (قوله وبالتطبيق تنقل تلك الزيادة الى الجهة الاخري فيلزم الانقطاع) قد عرفت ان المراد من التطبيق ملاحظة الوهم انطباق آحاد الجملة الصغرى على آحاد الجملة الكبري اجمالا وهذا التوهم والملاحظة قد لزم من ملاحظة انطباق مبدإ الجملة الصغرى على مبدإ الجملة الكبرى وفيه انه يجوز ان يكون انطباق افراد غير المتناهي الذي هو الجملة الصغرى على افراد غير المتناهي الذي هو الجملة الكبرى محالا في نفس الامر بحيث يلزم من وقوعه أحد المحالين واما الممكن التطبيق العقلي الاجمالي يعني ملاحظة العقل ذلك الانطباق اجمالا واللازم من التسلسل هو هذا الامكان اذ يمكن للعقل ملاحظة الممتنع ثم ان اللازم من ملاحظة الانطباق اجمالا ملاحظة لازمه الذي هو أحد المحالين وملاحظة المحال ليس بمحال (١) والحاصل ان الانطباق محال ويلزم من وقوعه محال آخر اذ المحال يجوز ان يستلزم محالا آخر وأما ملاحظة الانطباق وفرضه فهو ممكن ومستلزم لملاحظة المحال الذي هو لازمه لان ملاحظة المحال ليس بمحال. وملاحظة الملزوم تستلزم ملاحظة اللازم وههنا مغالطة. وهي انه لاشك ان استحالة الانطباق في نفس الامر انما تلزم من عدم التناهي فعدم التناهي مستلزم للمحال فيكون باطلا فلا يضر المنع السابق والجواب انه حينئذ ليس بمستلزم للمحال بل مستلزم للاستحالة وما يستلزم الاستحالة فهو ليس بمحال فعليك بالفرق. (قوله فالايراد بعلومات الله تعالى ومقدور انه ليس بمتوجه على مالا يخفى على المتأمل) ان كان مراده جوابا آخر مثل جواب الشارح فالظاهر أن يقول ليس بمتوجه أيضا وان كان اعتراضا على الشارح بانه غير وارد فلا حاجة الى دفعه فقيه أن شرط بطلان التسلسل الوجود والترتب وجواب الشارح مبني على انتفاء الوجود وهذا الجواب مبني على انتفاء الترتب فلا فرق بينهما في القوة بل نفي الوجود أقوي وان الترتب انما هو بعد الوجود ولهذا (٢) قال الشارح رحمة الله عليه فلا يرد ولم يقل فيندفع (ولا) ﴿ قال الشارح ولا يرد النقض ﴾ حاصل النقض ان دليل بطلان التسلسل جار في مراتب العدد والمدعي متخلف لانها

(قوله اذ كل جملة الخ) علة للتفاوت اعلم ان ترتب الامور في الوجود طبعا أو وضعا شرط في جريان التطبيق على ما يشير اليه أخذ المحشي قيد الترتب في مواضع في هذا القول اذ لو لم يكن كذلك لجاز ان تقع آحاد كثيرة من احدى الجملتين بازاء واحد من جملة أخرى اذ حينئذ ليس لها نظام حتى يستلزم تطبيق المبدإ على المبدإ انطباق الباقي على الباقي على الترتيب فلابد في التطبيق ههنا من ان يلاحظ العقل كل واحد بازاء كل واحد لكن العقل لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين باسرهما بل ينقطع بانقطاع الملاحظة واستوضحوا ذلك بتوهم التطبيق بين الجملتين الممتدتين على الاستواء وبين أعداد الحصى اذ يكفي في التطبيق بين الاولين تطبيق طرفيهما ويلزم من ذلك وقوع كل جزء من احداهما على جزء من الاخرى على الترتيب ولا يكفي في اعداد الحصى بل لابد من إفراد كل بازاء مقابله قال بعض المحققين هذا ماذكروه ٭ وأقول لقائل ان يقول لايخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلا أو تكفي الملاحظة إجمالا وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة أيضاً وعلى الثاني يجرى في غير المرتبة أيضا فانا نعلم انه لايخلو من ان يكون في الجملة الزائدة مالا يكون بازائه شيء من الناقصة أولا وعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني يلزم التساوى قال ووجه التفصي عنه على ما سنح للخاطر انه يمكن في غير المرتبة ان نختار الاول ونمنع لزوم التناهي لان الزيادة ربما تكون في الاوساط واما في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب التناهي للانطباق ولا في الاوساط لاتساق الآحاد فلو لم يكن في الجانب الآخر لزم التساوي قطعاً وتوضيحه ان الجملتين لاشك في زيادة احدهما على الاخرى في جهة التناهي وبالتطبيق تنتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فلما لم يكن لغير المرتبة اتساق ونظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع فاذا عرفت شرطية الترتيب فالايراد بعلومات الله تعالى ومقدوراته ليس بمتوجه على مالا يخفى على المتأمل (قوله فان الذهن لا يقدر الخ) يعني ان الامور الوهمية المحضة لا وجود لآحادها في الخارج بل في الذهن

(١) حتى يقال ان ملاحظة الانطباق قد تستلزم محالا وبه يتم المقصود (منه)

(٢) أي لعدم الفرق بينهما قال فلا يرد كما قال المحشي فلا يتوجه (منه)

غير متناهية اذ يقال لو تسلسلت مراتب الاعداد الى غير النهاية لامكن التطبيق بين الجملتين المفروضتين فيها لكن الثاني باطل ووجه بطلانه انه يستلزم اما مساواة الناقص للزائد أو لزوم تناهي الجملة الكبرى وحاصل الدفع انه ان أردت بقولك لو تسلسل انه لو وجد جميع أحاده الغير المتناهية فلا نسلم تخلف المدعي وان أردت انه لو لم يقف عند حد فلا نسلم جريان الدليل اذ الملازمة ممنوعة ﴿قال الخيالي فينقطع في حد ما البتة﴾ أي بناء على ان الوهم لا يعمل بعد انقطاع تعلق النفس بالبدن وزمان التعلق منقطع ﴿قوله ولو سلم عدم الانقطاع﴾ يعني انه لو سلم ذلك بناء على تجويز عمل الوهم بعد انقطاع تعلق النفس يكون قادراً على ملاحظة أمور غير متناهية في أزمنة غير متناهية في جانب المستقبل (قوله حاصل السؤال ان المدعي وحدة الواجب الخ) تقرير هذا الحاصل انه ان كان المراد من الالهين الواجبين مطلقاً فالملازمة ممنوعة وان كان الصانعين القادرين فالتقرير غير تام واذا كان حاصل السؤال هذا الترديد فمجرد تخصيص الالهين في الدليل كما فعله الخيالي لا يدفعه فالمناسب تأخير قوله فلا يرد الى ما بعد قوله الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الخ فظهر ان مراد المحشي من بيان الحاصل التشنيع على الخيالي

ولا توجد فيه الامور الغير المتناهية مفصلة حتى يجري فيه التطبيق فينقطع في حد ما البتة (قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى) أجيب عنه بان مراتب الاعداد الغير المتناهية ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الوهمية التي لا يمكن اجتماعها في ذهن من الاذهان لما ذكر وأما بالنسبة الى العلم المحيط فلا استحالة أصلا (قوله الوحدة في صفة وجوب الوجود الخ) لما عرفت ان قوله والمحدث تمام هو الله تعالى في قوة قولنا صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين في الواقع ونفس الامر ولان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها والمراد بالالوهية على ما صرح به في شرح المقاصد وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني مع القيام بنفسه (قوله وبهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله أحد) هذا على تقدير ان يكون هو ضمير الشان والله أحد جملة من المبتدإ والخبر خبره وفي الكشاف وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي سألتموني وصفه هو الله أحد واحد بدل من قوله الله أو خبر مبتدإ محذوف أي هو أحد وعلى هذا التقدير لا يتأتيان وهو ظاهر(١) (قوله فلا يرد احتمال ان يكون الخ) حاصل السؤال ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع (قوله على وجه الصنع والقدرة التامة) كما يدل عليه قوله يعني ان صانع العالم واحد (قوله التعطل وكذا الإيجاب نقصان) نقل عنه وكذا نقصان القدرة وهو ظاهر يعني ان وجوب الوجود يستلزم الصنع والقدرة الكاملة اذ لو لم يكن الواجب صانعاً كامل القدرة لزم إما التعطل وإما الايجاب وإما نقصان القدرة وكل منها نقص ينافي الوجوب (قوله فلا يكون الموجب واجبا) نقل عنه ولا يكون المعطل وناقص القدرة أيضاً واجباً (قوله لكن يرد على هذا الخ) حاصله انا لا نسلم ان الايجاب نقص كيف وهذا الواجب موجب في صفاته مع انه منزه عن النقصان (قوله والفرق بين ايجاب الخ) فيه ان صفات الواجب كمالات له بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصا له بخلاف ايجاب غير الكمالات فالفرق ظاهر (قوله الاول النقض والثاني الحل الخ) المراد بالنقض النقض الاجمالي وبالحل النقض التفصيلي لان حاصل الاول ان دليلكم هذا بجميع مقدماته ليس بصحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه وحاصل الثاني منع لزوم العجز أو التخلف على تقدير عدم حصول مراد أحدهما وهو المقدمة المعينة من مقدمات الدليل المذكور (قوله وهو لا يمكن في صورة النقض) لان تعلق الارادة واقتضاء الذات ليسا معا قيل في جواب النقض ان ما ذكر أمر ممتنع نجاه امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز لا ينافي الالوهية ويقرب من ذلك ما يقال من ان الله تعالى اذا أوجد شيئا لا تبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس بعجز بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله

(١) وقيل في الفرق بين الاحد والواحد ان اسم الاحد يتضمن التوحيد في الذات واسم الواحد يتضمن التوحيد في الصفة والذات وعلى هذا فدفع التوهم بما ذكر غير صحيح (منه)

(قوله أي ليس بينهما امتناع الاجتماع) أي في الواقع سواء كان في محل واحد أو في محلين اذ لو كان المراد في محل واحد لم يعد لان محل التعلقين متعدد ههنا لان محل أحدهما السكون والآخر الحركة ولذلك قال الخيالي لان الضدين يجوزان يحصلا في محلين فقوله لجواز ارادة الشخص الواحد الضدين يوهم ان المراد امتناع الاجتماع في محل واحد وهو الشخص الواحد في الشاهد وليس الامر كذلك لان الشخص محل للارادتين والكلام في تعلقيهما ومحله الضدان فلو قال لجواز ارادة الشخص الواحد أو الشخصين للضدين الخ لكان بعيداً عن الايهام (قوله توضيحاً لامكانهما في نفسهما) يعني ان التضاد أعم من التدافع وأخف في المقابلة فاذا كان هو منتفياً يكون انتفاء التدافع بالطريق الاولى فان قلت ان التدافع يجوز ان يوجد في غير مادة التضاد من أنواع المتقابلات فبينهما عموم من وجه فنفيه لا يفيد التوضيح قلت هذا مبني على ما سيجيء عنه نقلا عن الآخر من ان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل أحداهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين ألبتة (قوله فيه انه يجوز ان لا يعدم الخ) قال بعض الافاضل وعدم كون أحدهما صانعاً يكون التمانع بينهما فيجوز ان لا يتحقق التمانع بينهما فلا يعدم كون أحدهما صانعاً انتهى أقول الحق مع الخيالي لان امكان التمانع يكفي في استلزام عدم تعدد الصانع كما صرح به الشارح ولم يمنعه الشارح ولا الخيالي ولا المحشي وان كانت تلك الملازمة ممنوعة فما وجه سكوتهم عن منعها فظهر أنها مسلمة وكلام الخيالي مبني عليه وغرضه دفع قول الشارح وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع فحاصل الدليل حينئذ انه لو وجد صانعان مؤثران في العالم لامكن التمانع واذا أمكن التمانع لا يكون أحدهما صانعاً قادراً لبرهان التمانع (١) واذا لم يكن أحدهما صانعاً قادراً يفسد العالم ينتج انه اذا كان الصانع المؤثر في العالم متعدداً يفسد العالم بيان الملازمة الاخيرة انه اذا لم يكن أحدهما صانعاً قادراً فاما ان يكون المفروض تأثيرهما على سبيل الاجتماع أو التوزيع أو التوارد وكل باطل فعلى الاول ينعدم كل العالم وعلى الثاني بعضه وعلى التقديرين يفسد العالم ولو انا سلمنا ان استلزام امكان التمانع عدم كون أحدهما صانعا قادراً ممنوع في الواقع فهو لا يضر الخيالي لان الشارح لما سلمه ومنع استلزام عدم تعدد الصانع أو استلزام امكان التمانع على تقدير عدم استلزام تعدد الصانع انتفاء المصنوع فاراد دفع هذا المنع على تقدير تسليم الملازمة الاولى وان لم تكن مسلمة في الواقع (ولا)

ولا يتم الحل ايضاً الخ) حاصله اثبات اللزوم الممنوع بتلخيص الدليل المذكور وقيل في جواب الحل ان سكونه مثلا امر ممكن في نفسه وانما جاءت استحالته من جهة تنفيذ أحدهما قدرته فكان الآخر محتاجا في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها حينئذ وهو واف (قوله أي لا تمانع بين تعلقيهما) أي ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية أو مع ترجيح ما لاحدهما وانما تعرض لنفي تضادهما توضيحاً لامكانهما في نفسهما (قوله ولم يرد بالتضاد هنا معناه الاصطلاحي) قيل ان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين ألبتة ولهذا خصه بالنفي من بين سائر أنواع المتقابلين وفيه انه لو كان المنفي بين الارادتين تقابل التضاد كان المثبت بين المرادين أعني الحركة والسكون اياه أيضاً وليس كذلك ولو علل المحشي عدم كون المراد المعنى الاصطلاحي به لكان أحسن على ما لا يخفى (قوله اذ يلزمه الاحتياج) أي يلزم العجز الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه (قوله لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء) يدل على ان الضمير في قوله وهو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التمانع لكن الظاهر انه راجع الى عدم تعدد الصانع أي عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع بان يوجد (قوله عند الاستاذ) اعلم ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعاً باصل الفعل وعند القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد كذا في شرح المقاصد (قوله بان يريد أحدهما الخ) وكذا يجوز ان يكون كل منهما مستقلا بالقدرة لكن أراد أحدهما وجوده فوجد ولم يرد الآخر وجوده ولا عدمه (قوله فهي حجة إقناعية) والملازمة عادية لما مر آنفا من الاحتمالات (قوله فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم الخ) فيه انه يجوز ان لا يعدم كون أحدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل

(١) قال صلاح الدين الروى امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع في الواقع لبرهان التمانع (منه)

فلو حمل الغير في هذا الكلام على معنى عدم العينية لم يصح الكلام (قوله وقيل أن ترك التقييد الخ) حاصله انه لا مجال للتوهم والاعتراض حتى يحتاج الى الجواب (قوله ويرد عليه تبادر قيد الوجود) حاصله ان للتوهم مجالا لتبادر قيد الوجود (قوله تأمل) لعل وجهه منع تبادر قيد الوجود لان الانفكاك مد الاتصال وهو ظاهر في الاتصال المكاني الا ترى انك اذا قلت هذا منفصل عنه لا يتبادر منه الا ان أحدهما قارن الآخر بحيث تتداخل سطوحهما (قوله الجسم القديم أيضاً غير موجود) حاصله ان النقض بالمجردات الزامي اذا سلم ورود النقض بالجسمين وتكلف في دفعه بالتعميم مع انهما ليسا بمتحققين فلازم له دفع النقض بالمجردات بمثل مادفع به الجسمان أو السكوت وقبول الالزام (قوله وقال في شرح المقاصد الغيران الخ) المراد من نقله رد قول القائل بان المراد بامكان الانفكاك امكانه بحسب الوجود ﴿قال الخيالي على ان الاستلزام بين العدمين باطل﴾ فان قلت هذا الكلام يوجب بطلان كلام الشارح فما معنى ايراده في ذيل تصحيح كلامه ودفع السؤال عنه قلت قوله والا فتخالف الخ معناه ان لم يكن كلام الشارح محمولا على المبالغة بل على حقيقته فهو باطل لان تخالف الوجودين والعدمين ظاهر مع ان الاستلزام بين العدمين باطل فتخالفهما أظهر فلفظ على ليس تسليما لماقبله بل بمعني مع فظهر ان هذا الكلام دليل لبطلان كلام الشارح على تقدير حمله على حقيقته وليس واقعاً في سياق تصحيح كلامه لكن فيه انه يفهم منه بمفهوم المخالفة انه اذا حمل كلامه على المبالغة يصح بالنظر لقاعد الاستلزام بين العدمين وليس الامر كذلك لانه اذا انتفى الاستلزام فكيف يكون تعبيراً عن الاستلزام بطريق المبالغة ويمكن ان يقال المراد العلاوة وحاصله انا سلمنا انه ليس تعبيراً عن الاستلزام بل على سبيل الحقيقة لكن الاستلزام بين العدمين باطل فيكون أحدهما عين الآخر اذ لو تغايرا لاستلزم ويؤيده ماقيل لا تمايز بين الاعدام ﴿قال الخيالي قد عرفت ان المراد بالانفكاك﴾ هذا لا يدفع الانتقاض بالعرض مع المحل (قوله ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر) الظاهر ان الضمير في فيه راجع الى تعريف الغير فالمراد بالصفات صفات المخلوقين مما ليس بلازم للمحل ولو قال ليخرج

بحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد (قوله وفسروه بالقدرة على التكلم) قالوا ان المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقولهم حادث لا محدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء ان كان قديماً قائماً بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مبايناً للذات فهو محدث بقوله تعالى كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد (قوله بحسب الوجود أو بحسب الحيز) لما ورد النقض على التعريف بانه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما وجوداً بناء على ان المتبادر من صحة الانفكاك بينهما وجوداً هي صحة الانفكاك وجوداً وان كان أعم في نفسه صرح بان المراد بالتعريف المعنى العام لا صحة الانفكاك بحسب الوجود فقط فلا نقض بالجسمين القديمين المفروضين وقيل ان ترك التقييد باحد الشيئين مهما ليس تقييداً باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي مؤدي التقييد بالمبهم فلهذا لم يلتفت الشارح الى اعتبار ذلك القيد ويرد عليه تبادر قيد الوجود تأمل (قوله لكن يرد الآلهان المفروضان) ويرد القديمان المجردان أيضاً كالعقول والنفوس الناطقة على ماتقول به الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير موجودة والنقض على التعريفات انما هو بالمحققات دون المفروضات قلنا الجسم القديم أيضاً غير موجود وقيل المراد بامكان الانفكاك امكانه بحسب الوجود على ماهو المتبادر ويدل عليه أيضاً قوله فيما سيأتي اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع والنقض بالجسمين القديمين مندفع بانهما غير متحققين ومادة النقض لابد ان تكون في المحققات لا في المفروضات على مامر وهذا هو وجه الامر بالتأمل وقال في شرح المقاصد الغيران هما اللذان يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر بمكان أو زمان أو بوجود وعدم أوهما ذاتان ليست أحداهما الاخرى (قوله لان زيداً قد يتصف الخ) مع صحة قولهم ما في الدار غير زيد (قوله ما يمكن انفكاكهما في عدم أو حيز) أي على ما في المواقف اذ الانفكاك في العدم والحيز من جانب العالم فقط فيرد النقض (قوله أو بمحله) نقل عنه هذا ليدخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر لان كلا منهما لا يقوم بالآخر الا انه قائم بمحله (قوله ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال على هذا ينتقض بالعرض مع المحل اذ لا يجوز ان لا يكون العرض قائماً بالمحل مع انهما غيران بالاتفاق (قوله على انه يرد عليه التشخص الخ)

بقيه بعض الصفات مع البعض الآخر وأريد الصفات القديمة لكان اظهر (قوله مع انه غير محله بالاتفاق) ذكره لئلا يرد انه يجوز (١) ان لا يكون الشخص غير محله وحاصل الدفع ان كونه غير محله امر متفق عليه فالسؤال الزامي فلا يضره كونه ممنوعا بحسب الحقيقة وكذا الكلام في قوله مع انها غيرها اتفاقا ﴿قال الشارح والعالم قد يتصور موجودا﴾ اختيار للشق الاول وقوله بخلاف الجزء مع الكل اختيار للشق الثاني والحاصل انه اختار الشق الثاني ودفع محذوره بان أراد من صحة الانفكاك امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ثم اختار الشق الثاني ودفع محذوره بان اراد من احد الجانبين هو من حيث إعتباره مع وصف الاضافة الى الآخر فلم يرد في هذا الشق من صحة الانفكاك امكان التصور اذ لا حاجة اليه يرشدك اليه قوله كما يمتنع وجود العشرة بدون زيادة لفظ التصور وكذا لم يرد في الشق الاول ما أراده هنا لعدم الحاجة اليه بل هو مضر في الشق الاول (٢) وسبب ذلك ان الجواب ليس باختيار الشقين معاً اذ لا يمكن ذلك بل باختيار احدهما ومحذور احدهما لا يرد على الآخر حتى يحتاج عند اختيار أحدهما الى ارتكاب ما ارتكبه عند اختيار الآخر بل الواجب عنده ارتكاب ما يكون مدارا لدفع ما يرد عنده في الاعتراض ﴿قال الخيالي لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج﴾ فلا يكونان غيرين فلا يرد السؤال بهما فيما سبق لان قيد الموجود ماخوذ في تعريف الغيرين فليس كلام القائل شاملا لهما حتى يرد على قول الشارح لا يستقيم في العرض بان هذا على كليته غير صحيح لان العرض الكلي يتصور بدون المحل الكلي ﴿قال الخيالي وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجوداً﴾ أقول لا خلل فيه لان الشارح قال بهذا الكلام عند اختيار الشق الاول ولم يعتبر وصف الاضافة هناك بل عند اختيار الشق الثاني كما ظهر مما قدرناه فيما سبق ولعل المحشي ظن ان قول الشارح بخلاف الجزء الخ من تتمة اختيار الشق (١٠٢) الاول وليس كذلك اذ ظاهر تقرير الشارح يشير الى ان امتناع وجود العشرة بدون الواحد مسلم (٣) والكلام في العكس وتوهم الانفكاك في العكس لا يرد به السؤال على الشق الاول لان المراد من الانفكاك في الشق الاول الانفكاك من الجانبين ويكفي (٤) لنا حينئذ امتناع انفكاك وجود العشرة عن الواحد فلا معنى حينئذ (٥) لقوله بخلاف (اضافة) الجزء الخ فالصواب للمحشي ان يقول بدل هذا الكلام وبه يظهر ان العالم مع الصانع وان اندفع عند اختيار الشق الاول لكن يرد عند اختيار الشق الثاني لان الصانع من حيث كونه علة للعالم لا ينفك عن العالم والعالم من حيث المعلولية له لا ينفك عنه ﴿قال الخيالي بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول﴾ فيه ان التغاير ينافي اشتمال أحدهما على الآخر بناء على ان الجزء لا يغاير الكل عند المتكلمين لا يقال هذا الا يراد بناء على انه يلزم هذا القائل ان يكون الجزء غير الكل كما سيذكره الشارح اعتراضاً عليه بقوله ولان الاجزاء الغير المحمولة الخ لانا نقول الحمل على تقدير اشتمال الموضوع عليه من الاجزاء المحمولة واللازم له مغايرة الاجزاء الغير المحمولة ﴿قال الخيالي وانه تصحيف فصل﴾ قوله تصحيف اما بالتنوين ومعناه انه تصحيف فاصل بين الجانبين يعني يمنع عطف احدهما على الاخري اذ لا يمكن عطف أحداهما على الاخرى واما بالاضافة فهو اما من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة ومعناه عين ما ذكر واما من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله الغير الصريح ومعناه انه تصحيف وصل الى فصل والمراد من الوصل عطف بعض الجملة على بعض ومن الفصل ترك عطف بعضها على بعض كما في التلخيص اذ لا يمكن عطفه على ما سبق

يعني ان التشخص لا يجوز ان يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق (قوله وكذا الاعراض اللازمة) لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحالها مع انها غيرها اتفاقا (قوله ومرادهم جواز انفكاك الخ) جواب سؤال مقدر حاصله ان الانفكاك بين الذات والصفات اللازمة بل القديمة ممكن بالامكان الذاتي وان منع اللزوم والقدم عن انفكاكهما وحاصل الجواب ان المراد بجواز الانفكاك جواز انفكاك أحدهما عن الآخر بان لا يمنع مانع أصلا حتى لو لم يجز الانفكاك لمانع منه لم يكونا غيرين فلا يكفي في الغيرية مجرد الامكان الذاتي فلا تكون الصفات اللازمة والقديمة غيرين (قوله اذ التصور مع

(١) وممن اورد ذلك المحشي ترة كمال فارجع اليه (منه).
(٢) وضرره ان تصور العالم بدون تصور الصانع مع انتفاء اضافة المعلولية باطل كما قال الخيالي (منه)
(٣) حيث جعله مقيساً عليه (منه) (٤) أي في عدم ورود السؤال المذكور حين اريد الانفكاك من الجانبين (منه)
(٥) أي حين لم يرد به السؤال على الشق الاول

(قوله وحينئذ لايرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه أنه منه) هذا على تقدير ان يكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه دليلا واحداً وأما اذا كان المعطوف وحده دليلا فالنقض وارد لانه يجري الدليل هكذا اللازم لو كان غير الملزوم لصار غير نفسه لانه لا يكون الملزوم بدونه وليت شعري ما الفرق بين النسختين في ورود النقض وعدم وروده اذ لو جعل المعطوف وحده دليلا يرد النقض فيهما جميعاً وان ضم اليه المعطوف عليه لا يرد فيهما جميعاً ﴿قال الخيالي وينتقض أيضاً باللازم﴾ عطف على قوله تصحيف فصل وورود النقض على تقرير ان يكون المعطوف دليلا مستقلا وأما اذا كان مع المعطوف عليه دليلا واحداً فلا يرد النقض باللازم لان المعطوف عليه لا يجري فى اللازم الا ان يقال أنه من الملزوم ويمكن دفعه على تقدير كون المعطوف وحده دليلا بان يكون المراد بقوله وان تكون العشرة بدونه أنه يلزم ان تكون ماهية العشرة متقومة وتامة بدونه وهذا لايجري فى اللازم اذ التالي ليس داخلا في صورة اللازم اذ اللازم ليس من تمام الملزوم وجزء ماهيته (قوله لزم ان يتحقق اللازم بدون الملزوم) (١) الظاهر العكس وكذا فيما سيجيء ﴿قال الخيالي لا يقتضي النقيضة﴾ أي لا يقتضي ان يكون نفس ما هو عنه حتى يلزم من كونه غير ما هو منه كونه غير نفسه ﴿قال الخيالي وبالجملة مغايرة الشيء للشيء﴾ ما في سياق الجملة غير ما بعده فكيف قال وبالجملة ﴿قال الخيالي فلا يرد أن يقال الخ﴾ تقرير ما يقال ان كل علم بالمسموع حاصل قبل وجوده ولا شيء من السمع بالمسموع بحاصل قبل وجوده ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى لا شيء من العلم بسمع وهذا الا يراد معارضة والدفع السابق منع لصغراها وتقريره انا لا نسلم ان كل علم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع لم لا يجوز ان يكون بعضه حاصلا يمكن وجود المسموع ويكون ذلك هو تعلق صفة العلم بالمسموع حين حدوث المسموع وان كان بعضه حاصلا قبله وهو تعلق صفة العلم بالمسموع قبل حدوثه وبالصغرى الجزئية لا ينتج الشكل الا قولنا بعض العلم ليس بسمع وهو غير مضر ﴿قال الخيالي ومن تمسك به يلزمه الخ﴾ الحاصل انه يرد على

اضافة المعلولية باطل) لاستلزامه تصور أحد المتضايفين بدون الآخر وبدونها غير مفيد اذ الاضافة معتبرة في المغايرة اتفاقا (قوله يرد عليه أن مجرد التغاير بحسب المفهوم الخ) قيل هذا ليس كما ينبغي فانه جعل التغاير شرطاً للافادة لاسببا كافيا لها لما ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لايخفى (قوله الا بتمحل تقدير) أي بتكلفه يقال تمحله أي طلبه بحيلة وتكلف نقل عنه أي بتقدير ان يقال وللزم ان تكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار وعلى تقدير ان الثانية يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وحينئذ لايرد النقض باللازم لانه لايصدق عليه انه منه (قوله وينتقض أيضاً باللازم) وجه الانتقاض ان هذا الدليل جار فى اللازم مع الملزوم لان اللازم لايتحقق بدون الملزوم مع تخلف المدلول لان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة ويمكن ان يوجه الانتقاض بالنقض التفصيلي بان يقال الملازمة ممنوعة مستنداً بان الغيرية لو استلزمت تحقق أحد المتغايرين بدون الآخر لزم ان يتحقق اللازم بدون الملزوم فانه غير الملزوم عند المعتزلة الا ان العبارة ظاهرة في النقض الاجمالي على مالايخفى (قوله فان للعلم الخ) حاصله ان تعلق علمه تعالى بالازليات قديم غير متناه بالفعل وتعلقه بالمتجددات على وجهين الاول تعلقه بانها ستوجد أوستعدم أي علمه تعالى بوجود كل منها مقيداً بوقت وجوده على وجه كلي وبعدمه مقيداً بوقت عدمه كذلك وهو لايقيد بالزمان والثاني تعلقه بانها وجدت الآن أو قبل وهذا حادث متناه بالفعل على حسب تناهي المتجددات وهو متغير متبدل الا ان تغيره لايوجب تغيراً في صفة العلم ولا تغير أمر حقيقي في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه (قوله بجعلها ممكن الوجود من الفاعل) أي ممكن الصدور عنه وأما الإمكان بمعنى استواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى الذات فليس بالجعل بل ذاتي وموقوف عليه للجعل اذ لاقدرة على غير الممكن (قوله فذكرها للتنبيه على الترادف) قيل لايخفى ان ذكرها متصلة بالقدرة لذلك الغرض أولى (قوله هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة) قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن الاشعري في الاحساس من انه علم بالمحسوسات لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات (قوله سبباً للانكشاف التام) بان

(١) وجه الظهور أمران الاول انه الموافق للدليل المذكور والثاني ان اللازم يجوز تحققه بدون الملزوم

من تمسك به منع للصغرى وهو ما سبق ونقض اجمالي وهو هذا (قوله أي في عدم الاتحاد بان يقال الى قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان التمسك انما هو لعدم الاتحاد ولا يلزم منه وجود صفة السمع غاية ما في الباب انه لما ثبت بالدليل السمعي ثبوت السمع ودل هذا الدليل على مغايرته للعلم ثبت صفة غير العلم وهي صفة السمع فالدليل المذكور ليس دليلا على ثبوت السمع اذ ثبوته يحتاج الى الدليل السمعي أيضاً فلا يلزم للمتمسك به على عدم الاتحاد ان يقول بالشم والذوق واللمس نعم لو ورد الدليل السمعي بهذه الثلاثة أو كان ذلك التمسك لاثبات صفة السمع له تعالى غير العلم لا لاثبات عدم الاتحاد فقط يلزمه ان يقول بهذه الثلاثة والحاصل انه يلزم للمتمسك مغايرة هذه الثلاثة للعلم وهو غير باطل اذ لا يلزم منه كونها صفة له تعالى اذ كم من مغاير لصفة العلم ليس بصفة له تعالى (قوله فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تأمل) ان أراد لزومه في الارادة الاولى فممنوع لان الارادة الثانية قد رجحها قوله واما الترجيح (١٠٤) بلا مرجح على ما في بعض النسخ فهو لازم وليس بباطل اذ الارادة من شأنها ذلك وان اراد لزومه في الارادة الثانية فليس على اطلاقه بل اذا كانت نسبتها الى تعلقها بالارادة الاولى وتركها متساوية ولم يكن لها أي للثانية ارادة أخرى ثالثة اذ لو لم تكن متساوية يلزم الايجاب أو كان لها ارادة أخرى فينتقل الكلام اليها فاللازم اما الايجاب أو الترجيح بلا مرجح أو التسلسل ولعل وجه التأمل هذا ونقل عنه وجه التأمل هو ان المقرر عند المتكلمين انه تعالى موجب في صفاته فيكون وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد وجودها تكون مخصصة لذاتها انتهى أي تكون مخصصة لذاتها باحد التعلقين فهم مما نقل ان فيما قيل مسامحة اذ كون وجود تلك الصفة بالايجاب مسلم عند المتكلمين فالمراد تعلقها(١) فحاصل ما نقل عنه اختيار شق ثالث وتقريره انه يجوز ان تكون نسبتها الى التعلقين متساوية فلا يلزم الايجاب(٢) ولا تكون لها ارادة مرجحة لاحد تعلقيها فلا يلزم التسلسل بل يكون المرجح نفس (٣) الارادة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ﴿ قال الخيالي قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني الخ ﴾ ليت شعري لم لم يحمل هذا القائل قول الشارح بما لا يعلمه على نفي الظن أيضاً حتى يدل على مغايرته للعلم الظني أيضاً

(تقابره)

يحصل للمبصر مثلا حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه (قوله وانكشاف آخر) بان يحصل له حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه (قوله ومن تمسك به) أي في عدم الاتحاد بان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجودها الخ تأمل (قوله على مذهب من لايقول الخ) نقل عنه هذا لايصح على مذهب من لايقول بالتكوين مطلقاً بل على مذهب الآخرين منهم كما مر آنفاً (قوله ان تساوي نسبة الارادة الى التعلقين الخ) أي التعلق بالفعل والتعلق بالترك أو التعلق بالفعل في هذا الوقت والتعلق به في غيره يحتاج الى مخصص ومرجح لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح فتتسلسل الارادات وان لم يتساويا بان لم يجز تعلقها بالطرف الآخر أو في الوقت الآخر يلزم الايجاب ونفي القدرة والاختيار (قوله الارادة صفة من شأنها الخ) حاصله انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح في شيء (قوله لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة) فانه اما بالايجاب وهو غير جائز واما بالارادة فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تأمل (١) (قوله وهو العلم الانفعالي الخ) العلم الفعلي ما يستفاد الوجود الخارجي منه كما نتصور أمراً مثل السرير فنوجده والعلم الانفعالي مايستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد أمر مثل السماء والارض ثم نتصوره (قوله هو العلم بالمصلحة) وهو وان كان سابقاً على الارادة في حقنا لكنه يجوز ان يكون نفس الارادة في حق الباري تعالى (قوله على انه لاينم في شأنه تعالى) اذ لايجوز ان يقال انه قد يخبر عما لايعلمه (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ) لان ماليس بمتنا بر غير مقدر

(١) وجه التأمل ان المقدر عند المتكلم انه تعالى موجب في صفاته فيكون حينئذ وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد وجودها تكون مخصصة لذاتها (منه)

---

(١) ولا يكون تعلقها بالفعل أو الترك واجبا (منه) (٢) أي نفي القدرة والاختيار (منه)
(٣) أي تكون نفس الارادة مرجحة لتعلق ذاتها باحد الامرين (منه)

(قوله وأيضاً ما ليس بتغير غير المتغير بلا مرية) اعلم ان كلام الخيالي دليل من الشكل الثاني لكن الحد الاوسط لم يتكرر ظاهراً لانه في الصغرى التغاير المقابل للثبوت وفي الكبرى التغاير المقابل للعينية والوحدة لكن نفي التغير في الصغرى يستلزم نفي التغاير يدل عليه قوله تعبيراته عن معنى واحد لان الوحدة مقابلة للتغاير والمناسب لسابقه ان يقول عن معنى ثابت على حالة واحدة واثبات التغاير في الكبرى يستلزم اثبات التغير لكن الاول لكونه من التفاعل صفة المجموع من حيث هو والثاني لكونه من التفعل صفة لكل واحد. واذا عرفت هذا كان حاصل الدليل قياسين احدهما باعتبار لازم الحد الاوسط في الصغرى وعينه في الكبرى والآخر (١) بالعكس كما اشار اليهما المحشي قوله احد تقرير الاول لاشئ من المعنى الذي نجده من انفسنا بمتغاير بتغاير الالفاظ وكل مدلولات الالفاظ متغايرة مع الآخر ينتج من الشكل الثاني بجعل عكس الصغرى كبرى وعكس النتيجة لاشئ من ذلك المعنى بمدلول اللفظ وعليك (١٠٥) بتقرير الثاني (٢) (قوله إشارة الى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصوري) تقريره كل تصور يمكن ان يوجد في بعض أوقات عدم قصد الاخبار وهو وقت الشك ولاشئ من المعنى الذي نجده من انفسنا يمكن أن يوجد في بعض أوقات عدم قصد الاخبار ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى لا شئ من التصور بذلك المعنى. وهو يستلزم عكسه (قوله اشارة الى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصديقي) تقريره ان المعنى الذي نجده من انفسنا يمكن ان يوجد في بعض أوقات الشك وهو وقت قصد الاخبار ولاشئ من العلم التصديقي وهو العلم بوقوع النسبة يمكن ان يوجد في بعض أوقات الشك ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى لاشئ من ذلك المعنى بعلم تصديقي (قوله واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع تأمل) فيه ان الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء اذا لم يثبتا لا يفيد أن شيئاً ﴿ قال الخيالي والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ ﴾ يرد عليهم ان المأخذ إما قديم أوحادث فعلى الاول يلزم زيادة شئ من الصفات على الذات وتعدد القدماء وهم يتحاشون عنه وعلى الثاني يلزم قيام الحادث بذاته تعالى الا ان يقال انه اعتباري غير موجود في الخارج والممتنع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى كما سبق (٣)

تغايره بلا ريبة وأيضاً ماليس بمتغير غير المتغير بلا مرية فلا يرد ان يقال الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حوادث فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى (قوله ثم ان الشاك في وقوع النسبة الخ) اشارة الى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصوري وقوله ثم انه قد يقصد الخ اشارة الى مغايرته للعلم التصديقي ﴿ قال الشارح لانه قد يأمر بما لا يريده الخ ﴾ لما كانت مغايرة الكلام للارادة في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور وانما يتوهم عدم مغايرته اياها في الطلب النفسي حتى يتوهم ان قولنا أريد منك هذا الفعل ولا أطلبه أو أطلبه ولا أريده تناقض تعرض في بيان المغايرة للانشاء الطلبي دون غيره من الاخبار والانشاء الغير الطلبي (قوله لا طلب في هذه الصورة) وكذا في صورة اختبار السيد لعبده هل يطيعه أم لا فانه يأمره ولا يريد ان يفعل بل مراده مجرد الاختبار (قوله فبين كلاميه تدافع) لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه يتوقف على الشرع (قوله ولا بد في التوفيق من التمحل) قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه الشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع هو النفسي أقول وأيضاً اللازم مما ذكر في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع تأمل (قوله وقيامه يستلزم قيام الكلام) جواب عما يقال ان مأخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام والكلام في الكلام لا في التكلم وهو ليس نفس التكلم بل أثره كما ان النقوش الخطية أثر الكتابة (قوله بايجاد الكلام) قال في شرح المقاصد ثم المختار عندهم هو مذهب أبي هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق الله تعالى رقومه في اللوح المحفوظ أوكتب في

---

(١) أي باعتبار عين الحد الاوسط في الصغرى ولازمه في الكبرى (منه)

(٢) تقريره لا شئ من المعنى الذي نجده من أنفسنا بمتغير بتغير العبارة وكل من مدلولات الالفاظ بمتغير ينتج من الشكل المذكور بعكس المذكورين النتيجة المذكورة (منه)

(٣) أي من الخيالي عند قول الشارح وأن صدق المشتق على الشيء الخ يبعد قول المصنف لا يخرج عن علمه وقدرته شيء (منه)

(قوله فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر) أي بالايجاد وقوله تأمل لعل وجهه انه يجوز ان يكون مرادهم بايجاد الكلام ايجاد قدرة العباد عليه وهم يقولون بذلك وان اسندوا خلق الكلام الى الخلق (قوله ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات كذا قيل) وجه ضعفه ان قوله اذا كان الازلي مدلول الخ اشارة الى دليل ابطال السند على صورة القياس الاستثنائي والمستثنى عين المقدم وكانه لبداهته لم يذكر لكن قد سبق من الخيالي الفرق بين المعبر عنه والمدلول وان الكلام هو الاول وهو ليس بمتغير بتغير العبارات وان تغير الثاني بتغيرها والحاصل ان استثناء عين المقدم ممنوع (قوله نقل عنه ان هذا الاعتراض ليس الخ) فان قلت على تقدير قدم التعلقات لا يلزم وجود الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يرد قلت من قال بقدمها لا يقول بتعدد الكلام في نفسه بل يقول بوحدته الشخصية في نفسه وانما يصير متعدداً باعتبار تعلقه كالعلم والمتقسم والجنس لا يتصور وجوده في ذاته بدون الاقسام والانواع فحاصل السؤال على مذهب القدماء انه لا يجوز وحدته في ذاته لانه جنس والجنس لا يكون شيئا واحداً في ذاته فحاصل الجواب ان الكلام ليس مقسما وجنساً باعتبار ذاته وانما هو باعتبار التعلق وأما حاصله على مذهب الحدوث فهو اما ان يراد من قوله بدون الخ الانفكاك الزماني فقط أو الاعم فالاول يخصه والثاني يعم مذهب القدم أيضاً والثالث فان كان المراد ان كلا من الانفكاكين مستحيل بمعنى السلب الكلي فهو يعم مذهب القدم أيضاً وان اريد ان ليس بممكن الانفكاك كان كلاهما بمعنى رفع الايجاب الكلي فهو يخصه ﴿قال الخيالي ونظيره ان زيدا الخ﴾ يعني ان الكلام شيء مشخص مثل زيد فكما ان زيداً واحد بالشخص يصير باعتبار اتصافه بصفة غير نفسه باعتبار اتصافه بصفة أخرى فكذا الكلام باعتبار اتصافه بانه امر غير نفسه باعتبار اتصافه بانه نهي وكما ان زيداً يصدق عليه من حيث اتصافه بصفة كالعلم مثلاً أنه زيد لان أخذه بحيثية الاتصاف بصفة لا يخرجه عن ان يكون زيداً لان زيدا اسم لذاته بلا ملاحظة صفة أصلا ولا يصدق عليه باعتبار أخذه بهذه الحيثية انه زيد من حيث هو كاتب مثلا لان أخذه بحيثية الاتصاف بصفة يخرجه عن ان يكون زيداً من حيث الاتصاف بصفة أخرى وحاصله ان أخذه باعتبار صفة يخرجه عن ان يكون مأخوذا باعتبار صفة اخرى والأوضح ان العلم من حيث هو ليس بكاتب والا لزم ان يكون العلم هو الكتابة كذلك الكلام يصدق عليه باعتبار اتصافه بانه أمر انه كلام ولا يصدق عليه من حيث انه امر انه كلام من حيث انه نهي ﴿قال الخيالي وأيضاً فيه تنبيه على الترادف﴾ أي التساوي على ما سبق من أنهم يريدون بالترادف التساوي والا فهما ليسا بمترادفين ثم ان المساواة مبنية على ان يكون كلام الله خاصاً بحسب متعارف

المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ماقرأه القاري وخلقه الباري تعالى من الاصوات المقطعة والحروف المنتظمة أقول يرد عليهم ان ما قرأه القاري ليس مخلوقا لله تعالى بناء على ان افعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى عندهم فلا يصح تأويلهم قيام المأخذ بما ذكر فتأمل (قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة) ضرورة ان المتكلم من قام به الكلام لا من أوجده ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وأما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم فنسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى لا هو على ماهو رأي أهل الحق (قوله فقائلون بحدوثه) نقل عنه وهم يجوزون ان يكون الله تعالى محلا للحوادث وفي شرح المقاصد قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع توالبها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الله تعالى وان المسموع من أصوات القراء والمرئي من أسطر الكتاب نفس كلامه تعالى وكفى شاهداً على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديماً بعد ما كان حادثا (قوله هذا هو مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان ويرد على قوله وأما في الازل فلا انقسام أصلا انه اذا كان الازلي مدلول اللفظي لزم ان يكون متعدداً بتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور الى أزلية التعلقات كذا قيل (قوله واعترض الخ) نقل عنه ان هذا الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه

(لايراده)

شرعنا في القرآن. والا فكلام الله اعم كما ان القرآن بحسب اللغة اعم من كل مقروء لكن في اصطلاح الشرع اختص بما نزل على نبينا عليه الصلاة والسلام ثم ان وجه التنبيه غير ظاهر اذ قد يكون الخبر اعم من المبتدا مطلقا أو من وجه الا أن يقال أن الاصل المساواة بينهما قال الخيالي يريد به الصحة بحسب اللغة احتراز عن الصحة بحسب الواقع فانه لا يلزم من كلامهم (قوله أي النقل للمعتبر في المنقول) قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فحقيقة ومجاز انتهى فظهر أن النقل يعتبر في الاقسام الثلاثة وان هجر المعنى الاول انما هو في قسم المنقول لا في المرتجل والمجاز (قوله واعلم ان الشارح قال في شرح المقاصد الى قوله ثم اختلفوا) الغرض من نقله بيان ان ما في هذا الشرح مخالف للمرضى عند الاشاعرة حيث حصر في هذا الشرح سبب اطلاق كلام الله تعالى على اللفظ في علاقة الدلالة على المعنى بقوله انما هو باعتبار دلالته على المعنى وبين في شرح المقاصد ان المرضي عندنا ان له اختصاصاً آخر فيكون سبب التسمية شيئين (قوله ثم اختلفوا فقيل هو اسم الى قوله وعلى كلا التقديرين) الغرض من نقله ان ما في هذا الشرح مخالف لما ذكره في شرح المقاصد حيث قال ههنا فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية وبين في شرح المقاصد النزاع في الوضع ويمكن الجواب بان المراد

لايراده اللهم الا ان يراد به تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول (قوله فلا شك في كونها سفها) بل غير ممكن لان وجود الطلب بدون وجود من يطلب منه شيء محال كذا قيل وفيه تأمل (قوله وانه قطعي البطلان) ضرورة خطاب النبي عليه السلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جداً (قوله فرق بين الامر الصريح والضمني) يعني ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين ضمني وتبعي والخطاب المعدوم ضمناً وتبعاً ليس سفها (قوله من باب وصف المدلول بصفة الدال) كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وجواب المصنف هو هذا (قوله أو المجاز المشهور) أي قد يطلق القرآن بالمجاز المشهور على اللفظ المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء وهذا ما قرره الشارح بقوله وتحقيقه الخ (قوله قال بعضهم خص به الخ) اعلم ان قول الشارح لكن لما كان بلا واسطة الخ جواب عن سؤال مقدر وهو انه اذا أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا أريد به المعنى الازلي وأريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى كذا قرر الشارح السؤال في شرح المقاصد وتقرير الجواب ظاهر وقد أجيب عن هذا السؤال بثلاثة أوجه أخر ذكرها الشارح رحمة الله عليه في شرح المقاصد أحدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما نرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم ولا كيف وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وهذا ما ذكره المحشي رحمه الله وثالثها انه سمعه من جهة واحدة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه تعالى أكرم موسى عليه السلام فانهم كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي والاستاذ أبو اسحق الاسفرايني والكل خرق للعادة قال بعض الاكابر وتحقيق الوجهين وتطبيقهما على المذهب يقتضي أن يوجد صوت آخر غير متعارف ولا مكتسب ثم ان لم يكن هو عين الكلام الازلي كما يدل عليه ظاهر عباراتهم فلا يكون الازلي بنفسه مسموعا وان كان عينه يكون بنفسه مسموعا فتدبر (قوله ان النقل هجر المعنى الاول) أي النقل المعتبر في المنقول والا ففي المجاز أيضاً نقل مع عدم هجر المعنى الاول واعلم ان الشارح رحمه الله قال في شرح المقاصد المشهور من كلام الاصحاب انه ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلام الله تعالى القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصاً آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان أوجد أولا الاشكال في اللوح المحفوظ والاصوات في لسان الملك وفي لسان النبي عليه السلام وأوجد معناه في باله (١) ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان

(١) لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك الآية والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ (منه)

اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه كل أحد بلسانه يكون مثله لاعينه والاصح انه اسم له لامن حيث تعين المحل فيكون واحداً بالنوع ويكون ما يقرؤه القارىء نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر أو كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى كلا التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لايصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه (قوله بل مثله) تحقق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث (قوله فيصح نفيه عنه) فيه انه اذا كان النوع كلام الله تعالى حقيقة يكون كل فرد منه كلام الله تعالى حقيقة غايته ان يكون اطلاق لفظ كلام الله على الفرد بخصوصه مجازاً فاللازم ان يصح ان يقال ليس كلام الله تعالى موضوعا هذا الفرد بخصوصه وفساده غير واضح (قوله يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث أيضاً) لان ما قرأناه كلام الله تعالى أيضا على هذا التقدير وهو حادث حقيقة (قوله ولا مخلص الخ) نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والالزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي عليه السلام كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت انتهى قيل وفيه بحث اذ على ما ذكره أيضاً يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة فالمخلص اختيار الشق الاول وما نقرؤه كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى على ذلك التحقيق وان كان يغايره باعتبار تعلق قراءتنا به (قوله اذ لافرق الخ) قيل فيه ان ذلك الذاهب معترف بعدم الفرق مطلقاً فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه سوى ما أورده رحمه الله (قوله بل الصفة) أى الصفة الحقيقية القائمة بذاته تعالى كما يشير اليه (قوله كما في سائر العبارات) أى من الفعل والخلق والايجاد الخ اومن العلم والارادة وغيرهما وقيل تفسير التكوين باخراج المعدوم الخ على تقدير حذف المضاف أى هو مبدأ اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وحينئذ فلا تكلف في الارادة (قوله فان رد بما سيجيء) وهو ما ذكره في الوجه الرابع (قوله يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعى ممتنع) الاولى ان يقرر الايراد هكذا لا نسلم ان جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق يستلزم جواز اطلاق مايقدر هو عليه من الاعراض كالسواد والبياض مثلا عليه بل لو استلزم انما يستلزم جواز اطلاق الاسم المشتق مما يقدر هو عليه كالاسود والابيض وحينئذ نقول ان أريد لزوم الجواز الشرعى فممنوع لتوقفه على عدم الايهام بما لايليق بكبريائه تعالى والاذن من الشارع وان اريد لزوم الجواز العقلي فسلم ولا مانع منه بل نقول ما يقدر هو عليه ليس السواد والبياض بل ايجادهما وخلقهما فحينئذ اللازم اطلاق الخالق والموجد بمعنى القادر عليه ولا شبهة فى صحته شرعا وعقلا (قوله يرد عليه منع مشهور الخ) منع لزوم التسمية على تقدير حدوث التكوين بتكوين آخر غير وارد وقوله لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين قلنا فحينئذ لا يكون حدوث التكوين بتكوين آخر وانما يرد المنع على الشق الثانى بان يختار ذلك الشق ويمنع لزوم الاستغناء عن المحدث لانه انما يلزم ذلك الاستغناء اذا كان الحدوث بدون التكوين رأساً واما اذا كان بالتكوين وان كان عينه فلا تدبر (قوله ازلا تعلق بوجود نفسه) فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون هو الوجود فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين أيضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم

هنا انه لا نزاع فى اصل الوضع وجودا وعدما وما فى شرح المقاصد النزاع فى كيفية الوضع (قوله وعلى كلا التقديرين الخ) (١) اما تتمة لبيان النزاع أو لبيان مخالفة ما فى هذا الشرح لما فى شرح المقاصد أيضا حيث بين هنا ان الاشتراك بين الكلام النفسي وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات والمؤلف هو المجموع ولم يأخذ احتمال كونه اسما للمعنى الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض (قوله فاللازم ان يصح الخ) بل اللازم على هذا التحقيق اتصاف كلامه بالحدوث حقيقة كما يفهم مما سيذكره اعتراضا على ما اختاره الخيالي نقلا عن الغير (قوله قيل وفيه بحث اذ على ما ذكره أيضاً يلزم ان يوصف كلامه بالحدوث حقيقة الخ) هذا مبني على التحقيق وهو ان النوع اذا كان كلاما حقيقة يكون كل فرد كلاما حقيقة كما سبق من المحشي (قال الشارح لان منهم من لا يريد الله تعذيبه) ان قلت يكفى ان يقال لان منهم من لا يعذب اذ كون جميع الامور بارادة الله تعالى مسلم مشهور قلت فى ذلك اشارة الى ان جميع العصاة يستحقون

(١) قوله وعلى التقديرين ليس من كلام قبول احمد وانما هو مما نقله من شرح المقاصد يظهر بالمراجعة اليه (منه) (سبق)

عذاب القبر وأما المانع عنه في البعض الغير المعذب عدم ارادة الله تعالى تعذيبه كما أشار الى ذلك بعض المفسرين عند
قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم وليس تخصيص البعض بالعذاب لأجل أن بعضهم لا يستحقون عذاب القبر
﴿قال الخيالي انما قيد بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية الخ﴾ يريد أنه قيد به لرفع مؤنة الجواب عن السؤال الوارد على تقدير عدم التقييد به ان قلت ما مورد ذلك السؤال على تقدير عدم التقييد به قلت أما الكبرى المطوية وهو قولنا وكل ما أخبر به الصادق فهو ثابت فلا يمكن منعها اذ لو قال السائل مثلا لا نسلم تلك الكلية وانما تصدق لو كان كل ما أخبر به الصادق ممكنا وما اخبر به هنا مستحيل لبقال عليه هذا السند مناقض للمسألة لان عنوان الموضوع في القضايا يجب أن يكون مسلم الثبوت فلما سلم كون المخبر صادقا فليس له أن يجوز كون بعض ما أخبر به مستحيلا اذ يلزم حينئذ أن يكون الخبر كاذبا لان الاخبار بالمستحيل كذب أن قلت يحرر السائل السند ويقول مرادي بقولي وما أخبر به
هنا مستحيل ان ظاهر كلامه مستحيل لكنه مادل فلا يلزم حينئذ ان يكون الخبر كاذبا قلت هذا التحرير لا يصحح السند لأنه

يستلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وأيضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا لذاته وهو مناف لقيامه بذات الباري تعالى فاحفظه حتى لا تقع في خبط في مثل هذا المقام (قوله كأنه أراد ماعدا الدليل الثاني) لان الحدوث ملاحظ في الادلة المذكورة سوى الدليل الثاني وهو يستلزم الوجود الخارجي والدليل الثاني انما يفيد الاتصاف الازلي بالتكوين ولا يفيد وجوده وتحققه في الخارج (قوله ويخطر الخ) قيل الذي به يمتاز الفاعل عن غيره بالفعل هو الفعل الصادر عنه المتعلق بالمفعول فلا يتصور بدون وجود المفعول لضرورة والذي به يمتاز بالقوة هو صلاحية صدور الفعل عنه وهذا هو معنى ارتباطه بالمفعول الذي لم يوجد بعد ولا خفاء في أنه ليس صفة موجودة مغايرة للمبدأ واثبات الزائد موقوف على الدليل ولا دليل منهم يدل عليه (قوله بل نقول هو موجود الخ) قيل في هذا الكلام اعتراف بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة والارادة بل في العلم أيضا فليتأمل (١) (قوله لكنه لا يكون صفة أخرى) نقل عنه فعلم انه صفة غير القدرة والارادة وأما انه موجود أولا فهو بحث آخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود أيضا ﴿قال الشارح قدم ما يتعلق وجوده به﴾ الظاهر الانسب أن يقول بدل قوله قدم ما الخ قدم العالم المتعلق وجوده به وهو باطل فليفهم (قوله وحاصله منع الملازمة) أى نسلم انه لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات كيف والقول بتعليق وجود المكون بالتكوين قول بحدوث المكون اذ القديم مالا يتعلق الخ (قوله ان الترديد قبيح) أى استلزام تعلق وجود العالم بذاته تعالى أو صفة من صفاته قدم العالم غير محتمل فيقبح جعله أحد القسمين في هذا التقسيم (قال الشارح فلا يندفع بما يقال الخ) فيه انه يمكن ان يكون مراد هذا القائل بفعل الباري تعالى هو مبدأ الاضافة لا اياها نفسها كما ان مراد المصنف بالتكوين المبدأ لا هي وقد مر ان التكوين هو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق الخ فحينئذ يكون هذا الجواب هو جواب للمصنف بعينه فيندفع به أيضا (قوله وفي المكون موجودة في الاضافة أيضا) لان المكون في حال بقائه ينفك عن التكوين الاضافي وان لم ينفك عنه في ابتدائه (قوله ولو سلم لم يكن غيرا) هذا انما يرد على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح واما على تقدير ان يكون ردا على من قال يكون التكوين عين المكون فلا اذ على هذا لا يضر نفي الغيرية بل انما يضر اثبات العينية (قوله ولو سلم لكان غير الفاعل أيضا) قيل فلا وجه لتخصيص الحكم بالغيرية بالمفعول وهذا انما يرد على تقدير ان يكون ذلك القول من تتمة الجواب أيضا وأما على التقدير الآخر فيكون للرد على القائلين بعينية التكوين للمكون ووجه التخصيص يعرف بالتأمل وأما السؤال الاول فيرد على كلا التقديرين وانما يندفع بالجواب المذكور (قوله ينفي كونه صفة حقيقية) فيجيب بمذهب الخصم من كون التكوين اضافة لا صفة حقيقية الزاما واقحاما (قوله ما به الفعل) أى مبدؤه (قوله تنظيرا لا تمثيلا) بمعنى ان مبدأ الفعل يغاير المفعول كما ان الفعل يغاير مثل الضرب مع المضروب (قوله وقد عرفت آنفا الخ) نقل عنه ان قوله وليس بشيء لان صحة

---

(١) وجه التأمل كون اعترافه به محل بحث يعرف بالتأمل ووجهه ان هذا المعنى الذى هو التكوين يعم الموجب أيضا فلا يستلزم الاختيار فلا يلزم الاعتراف تأمل (منه)

وان دفع كون السند مناقضاً لكلامه لكن يبطل حينئذ ذات السند لان ما أخبر به المخبر هو الذي أراده بكلامه والذي أراده به هو تأويله لا ما يدل عليه ظاهره فلا يكون ما اخبر به مستحيلا فان من قال رأيت أسدا في الحمام لم يخبر بان ما رآه حيوان مفترس لان ذلك ليس بمراده من كلامه وان كان دالا عليه بظاهره لان الحقيقة انه أخبر بان ما رآه رجل شجاع فمورد السؤال هو الصغرى وتقريره لا نسلم انها امور اخبر بها الصادق لم لا يجوز أن تكون النصوص الدالة عليها بظاهرها مؤولة بناء على استحالتها ﴿ قال الخيالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه ﴾ قيل وجوب التأويل على مذهب الواصلين الى آخره أقول الوصل مذهب الشافعي والوقف مذهب أبي حنيفة ويبعد من الحنفي ان يقطع بالقول المبنى على مذهب الشافعي فلعل المراد يجب اعتقاد أن له تأويلا بامر ممكن له تعالى وهذا متفق عليه بين المذهبين وانما الاختلاف في جواز التأويل أو وجوبه بمعنى معين ﴿ قال الخيالي عرضهم على النار احراقهم بها ﴾ كأنه جواب عما يقال لادلالة في الآية على عذاب القبر أقول ان قرر الاعتراض نقضا للدلالة (قوله)

الانفكاك الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة الحادثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة للذات (قوله اذ الاحتياج اليه انما هو في التكوين والايجاد) تفسير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدؤها فيكون هذا الكلام الزاما أيضاً وفيه ان احتياج المكون الى الصانع في وجوده معناه انه مالم يتعلق تكوين الصانع به لم يكن موجودا ويجوز ان يكون التكوين عين المكون ويتعلق نفسه بوجوده على ما مر ولا يكون ذلك التعلق بنفسه بل بتعلق الصانع فلا يلزم الاستغناء لكن فيه ما مر فيامل (قوله والمعنى أدوم منه وأسبق) الظاهر ان الاسبقية انما يلاحظ في الاقدم اذا كان أفعل من التقدم بحذف الزوائد لا من القدم بالمعنى اللغوى لان الزيادة في الدوام يجوز ان تكون فيما يستقبل فلا تستلزم الاسبقية مع ان في كونه تعالى أسبق من العالم مناقشة لفظية تأمل (قوله بان يلاحظ لزوم قدم العالم أيضا الخ) هذه الملاحظة انما تجب لدفع مناقشة لفظية والا فلا حاجة اليه (قال الشارح وقادر عليه من غير صنع) فيه انه تعالى لا يكون قادراً عليه حينئذ لان العالم حينئذ يكون حاصلا بنفسه وتحصيل الحاصل ممتنع والممتنع ليس بمقدور ويرد عليه أيضاً ما قيل هذا عطف على قوله ان يكون المكون مكونا بنفسه ولا يخفي ان ترتبه على ما سبق انما هو بملاحظته فالاولى ان يفرع عليه أو على اللازم الثالث وهو ما أشار اليه بقوله وان لا يكون الله تعالى مكونا الخ بل هو أحسن فتامل واعلم ان العينية تستلزم أيضاً ان تكون المكونات قائمة بذاته تعالى لانه هو المكون للاشياء ولا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون يلزم ان يكون المكون قائما بذاته تعالى وهو محال لما عرفت من استحالة كونه محلا للحوادث ويستلزم ان يكون الامر الاعتباري عين الحقيقي لان التكوين عند الشيخ واتباعه صفة غير حقيقية والمكون أمر حقيقي بالاتفاق (قال الشارح وهذا كله تنبيه على كون الحكم الخ) الانسب ان يقال بدله تنبيه على كون الحكم بتغاير التكوين والمكون ضروريا بل الاولى ان يقال تنبيه على تغاير التكوين والمكون فافهم (قال الشارح ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول الخ) ويمكن ان تكون التنبيهات على المغايرة لكشف القاصرين عن اعتقاد العينية المتفهمة من ظاهر عبارات الراسخين من علماء الاصول لا لنسبة اعتقاد العينية الظاهرة استحالته اليهم (قال الشارح أراد ان الفاعل الخ) ملخصه انه اذا أثر في شيء واوجده بعد ما لم يكن مؤثرا فالذى حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما حقيقة الاحداث والايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وفي شرح المقاصد والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه أو مجازاً مشهوراً من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية (قوله نعم قد يناقش باحتمال الواسطة) تقريرها ان يقال نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح انما يدل على كون المؤثر في العالم قادراً مختاراً ولم يقتض ان يكون الواجب تعالى كذلك اذ يجوز ان يكون المؤثر وسطا مختاراً صدر عن الواجب بطريق الايجاب (قوله مصدر المبني للمفعول) وكذا الاثبات في قوله وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر أي تحققه بالبصر كما هو ﴿ قيل وانما جعلت منه لان الخصم انما يرى المانع منها من جانب المرئي فافهم

(قوله. جذا هو الامكان الذهني) أي الشامل للممتنع أيضاً اذ حاصل الامكان الذهني ان يجوز الذهن فرضه عند عدم المانع منه كما قرر في تعريف الكلي وهذا يعم الممتنع أيضاً (قوله اذ الخصم قائل به) قيل الظاهر ان الخصم انما يعترف به عند تصور ذاته تعالى لا على وجه التجرد ولعل دعوى الضرورة بهذا الاعتبار (قوله ان أريد به الفرق الخ) ويمكن ان يقال المراد ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالوجود ولا اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا القدر حصل المقصود كذا قيل (قوله ان التحيز المطلق) أي سواء كان بالذات كما في الجوهر أو بالتبعية كما في العرض وأجيب بما مر من ضرورية مدخلية الوجود كما أشير اليه آنفاً وفيه ان هذا القدر لا يثبت العلية (قوله وفيه نظر) نقل عنه وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط عليه الامكان بشيء من خواص الوجود الممكن كما أشير اليه آنفا (قوله لان التأثير صفة أثبات الخ) فيه انه ينافي ما سيجيء من ان المراد بالعلية متعلق الرؤية لا المؤثر في صحتها (قوله لا يمنع الشرطية) نقل عنه وأنت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان تشترط علية الوجود بكل ما يخص الممكن ﴿ قال الشارح ويتوقف امتناعها الخ ﴾ قيل أي ولم يثبت شيء منهما وفيه انهما وان لم يثبتا لكن هما محتملان فلا يتم الدليل فالوجه ما في الحاشية (قوله ورد عليه ان حاصل الخ) اعلم ان مقصود المعترض بقوله فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات اعتراض على دليل كون الوجود هو العلة لصحة الرؤية بمنع مقدمته التي هي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة لقولهم في تعليل هذه المقدمة لامتناع تعليل الواحد بعلتين قلنا انما يمتنع ذلك اذا كان المعلل واحداً بالشخص واما اذا كان واحداً بالنوع فقد يعلل بالمختلفات وصحة الرؤية ليست واحدة بالشخص فلا تستدعي علة مشتركة فيجب ان يكون جوابه باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهذا الجواب لا يثبته بل يدل على ان علته امر مشترك في الواقع لا انه لا بد منه ﴿ قال الشارح وبعد رؤيته برؤية واحدة الخ ﴾ يعني اذا رأينا زيداً مثلا فانا نراه برؤية واحدة متعلقة بهويته ثم ربما نفصله الى جواهر هي أعضاؤه والى اعراض تقوم بها وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى اذا سئلنا عن كثير من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها زمان ابصارنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي به الافتراق اعني خصوصية هوية زيد مثلا لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري سبحانه وتعالى فتصح رؤيته (قوله بل المرئي خصوصية الموجود) الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن بها من تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة وضعفاً كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال ألا ترى ان قولك كل شيء فهو كذا ليس وسيلة الى تفصيل اجزاء كل الاشياء فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية. كذا في شرح المواقف (قوله بصحة الموهوبية) تقريره ان الموهوبية مشتركة بين الجوهر

وتقريره لادلالة في الآية على عذاب القبر لان مضمونها العرض وهو الإراءة وهو ليس بعذاب فمضمونها ليس بعذاب فالجواب منع لكون مضمونها العرض بمعنى الاراءة لجواز ان يحمل على المعنى المجازي وهو الاحراق ان قلت كيف يحمل اللفظ على المجاز بلا قرينة مانعة قلت الظاهر من تتبع مباحث العلماء ان القرينة المانعة شرط للقطع بالمجاز لا لتجويزه على ان هنا قرينة وهي ان هذه الآية بيان لما سبق من قوله تعالى وحاق بآل فرعون سوء العذاب ولك(١) ان تحمل الآية على ظاهرها وتمنع عدم كون العرض والاراءة عذابا كيف والعرض والاراءة يورث خوفا والما وذلك عذاب قطعاً وان قرر الاعتراض منعاً للدلالة وهو الظاهر وتقريره لا نسلم دلالة الآية على عذاب القبر كيف ومضمونها مجرد العرض والاراءة وهو ليس بعذاب فالجواب ابطال السند بادعاء ان المراد من العرض الاحراق فيلزم الدليل حينئذ للمجيب ودليل ماذكرنا من كون هذه الآية بيانا لما سبق فان قال المعترض لا نسلم كون كون

(١) والحاصل انك ان صرفت الآية عن ظاهرها فتمنع الصغرى والا فتمنع الكبرى بعد تسليم الصغرى (منه)

والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة قابلة لذلك سوى الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب تعالى فيلزم صحة ملموسيته تعالى وهو ممتنع قال فى شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى ﴿ قال الشارح واشتراكه ضروري ﴾ أي اشتراكه بين الجواهر والاعراض وبين الواجب فسقط الوجه الثاني والرابع بناء على ان الوجود غير الماهية واما الاتحاد الذي ادعاه الشيخ الاشعري فانما هو باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احداهما بالاخرى كالسواد بالجسم لا باعتبار المفهوم بمعنى ان مفهوم كون الشيء ذاهوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء وذلك أعنى الاتحاد باعتبار ماصدق عليه لاينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل كذا في شرح المواقف (قوله والسر فيه) أي السر في جواز هذا القول ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان يعني ان معنى التعليق ان وقع وقع لا ان إمكن امكن قيل وفيه ان التعليق في هذه الصورة ليس بالممكن لان امتناع انعدام العلة يوجب امتناع انعدام المعلول وليس المراد بالممكن هنا الممكن في نفسه وان كان ممتنعاً بالغير كما يرشدك اليه الكلام في الاستدلال والاعتراض فتأمل (قوله مجاز عن العلم الضروري) لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال رأي بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكأنه قال أجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل ابي الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين كذا في شرح المواقف وفيه ان استعمال رأي بمعنى علم علما ضروريا وكذا استعمال ارى بمعنى علم تعليما بالعلم الضروري غير شائع نعم استعمالها في العلم اليقيني والتعليم به شائع ذائع والفرق ظاهر (قوله بان النظر الموصول الخ) قال في شرح المقاصد الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص فى الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد اذا وصلت بالى سهو أو مؤول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها والا فليس فى الآية وصل الرؤية بالى (قوله غير معقول) لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا بين عدم المعقولية في شرح المواقف (قوله فلا اشكال اصلا) أي في عدم كون سؤال موسى عليه السلام لاجل قومه اذلو كان كذلك يكون السؤال عبثا لانهم كفار لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع والمراد نفي الاشكال الذي أورده مولانا صلاح الدين الرومي حيث قال روي في التفاسير ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاستعذار عن عبادة الاصنام وهم الذين طلبوا الرؤية أقول حينئذ يشكل كلامهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ولم يصح قول الشارح كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة أي لا اشكال اصلا لا فيما روي في التفاسير ولا في قول الشارح بعد كونهم مرتدين ﴿ قال الشارح والاستقرار حال التحرك أيضاً ممكن ﴾ لهم ان يقولوا المعلق عليه استقرار الجبل حال التحرك بان تجتمع الحركة والسكون فالمعول عليه في الجواب هو الوجهان المتقدمان ﴿ قال الشارح واجبة بالنقل ﴾ أي واقعة وثابتة ولذا عبر عنه في المقاصد (بالوقوع).

الآية (١) بيانا لما سبق دليلا على ارادة الاحراق من العرض انما يكون دليلا عليها اذا لم يكن نفس العرض والاراءة عذابا مع انه عذاب فنقول حينئذ هذا المنع لا يضر المجيب لان فيه اعترافا بكون نفس العرض والاراءة عذابا فتم دلالة الآية على عذاب القبر ويبطل السند الاول للمعترض ثم ان للمجيب ان يبطل السند الاول بادعاء ان نفس العرض والاراءة عذاب بالبداهة لما سبق ﴿ قال الخيالي ولا شك انه سفسطة ﴾ يعني انه باطل شبيه بالحق وهذا معنى السفسطة كما صرح به الفناري أما بطلانه فلانه سند لمنع الكبرى وتعذيبه شيئا جعله مدركا للعذاب وعنوان الموضوع لابدان يكون مسلما فمن قال لا نسلم أن كل مالا حياة له ولا ادراك تعذيبه محال لم لا يجوز ان يعذبه الله تعالى فقد جوز اجتماع النقيضين وهما الادراك وعدم الادراك فتأمل أيها الذكي وأما كونه شبيها بالحق فهو هنا من حيث الصورة لا من حيث المعنى وتوضيح ذلك ان صورة تعذيبه الجماد شبيه صورة احراقه مع انه غيره حقيقة كما ان

(١) قوله بيانا خبر للكون الثاني وقوله دليلا خبر للكون الاول (منه)

بالوقوع دون الوجوب ووجه صحة هذا التعبير ان الممكن مالم يجب لم يقع مع ان الوجوب فى اللغة بمعني الثبوت ﴿ قال الشارح وأقوى شبههم من العقليات ﴾ أي أقوى الشبه العقلية هذه وكذا معني قوله ومن السمعيات اى أقوى الشبه السمعية هذه وقوله ومنها معناه ومن السمعيات لا من أقوى الشبه السمعية لان أقوى الشبه مطلقا لا يكون الا واحدة وكذا أقوى الشبه السمعية لا يكون الا واحدة تدبر ﴿ قال الشارح وقياس الغائب الخ ﴾ فلعل رؤيته تعالى تتوقف على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلقه تعالى فى الابصار مما يقوى على رؤية الله تعالى ﴿ قال الشارح وقد يستدل على عدم الاشتراط الخ ﴾ وحاصله قياس الشاهد على الغائب وهذا فاسد أيضاً ولو جعل هذا الاستدلال في مقابلة منكري الرؤية الزاما لهم لا تحقيقاً لم يرد النظر المذكور في الشرح تأمل ﴿ قال الشارح وسائر الشروط موجودة ﴾ لم يوجد هذا في بعض النسخ قيل دل كلام شرح المقاصد على أن الصواب حذف قوله وسائر الشروط موجودة لانه قال يكفي الرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر واللطافة اوالقرب اوالبعد او حيلولة الحجاب الكثيف اوالشعاع المناسب لضوء العين انما تشترط في الشاهد أعني رؤية الاجسام والاعراض ﴿ قال الشارح قلنا ممنوع ﴾ أي لا نسلم وجوب الرؤية عند تحقق ذينك الامرين كيف والرؤية عندنا بخلق الله تعالى الخ ﴿ قال الشارح والا لجاز ان يكون بحضرتنا الخ) فلنا هذه القضية مع انها اتفاقية ليست بسفسطة لانه ممكن (قوله كما أن الاصوات الخ ﴾ والحاصل إن عدم التمدح بعدم الرؤية ليست لامتناعها والتمدح به ليس لامكانها بل امتناع الشيء مطلقا لا يمنع التمدح بنفيه ولا يقتصر التمدح بنفي الشيء على امكانه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك (قوله والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب الخ) وقيل للمعتزلة أن يمنعوا الفرق بين الصورتين فيما يرجع الى العلم (قوله وبه يندفع الخ) اندفاع الاول بالثاني والثاني بالاول تأمل (قوله لايتم مثل السرير الخ) فيحتمل على تقدير عدم الاستغراق أن يكون المراد مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود اذ المقصود ان كل فعل من أفعال العباد الاختيارية مخلوق الله تعالى اذ الاختلاف فيما يقع بكسب العبد ويسند اليه مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما سمي بالحاصل بالمصدر ﴿ قال الشارح أعني مانشاهده من الحركات الخ ﴾ كون الحركات والسكنات متعلق الايجاد والايقاع في صورة ايجاد غيرهما من الاعمال محل بحث بل هما من أسباب الايجاد في صورة خلق العبد أفعاله لو فرض ﴿ قال الشارح وللذهول عن هذه النكتة ﴾ أي لعدم الفرق بين المصدر والحاصل به ﴿ قال الشارح قد يتوهم الخ ﴾ المتوهم جمهور منهم الامام على ما صرح به في شرح المقاصد ﴿ قال الشارح يكون من المشركين ﴾ لان الخالقية مناط لاستحقاق العبادة فلو كان العبد خالقاً يلزم ان يكون مستحقاً لها فالقائل به يكون من المشركين بعبادة ربه أحداً (قوله ويشعرون بكون الخالق مناطا) ههنا قيل يرد عليه أن الدليل على هذا لم يبق قطعياً (قوله وهي ان المكلف به الخ) لانه لو كان المكل بخلق الله تعالى لقبح تكليفه لانه حينئذ تكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم باطل لان العقلاء اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح تأمل (قوله

صورة الفرس المنقوش على الجدار يشبه بصورته مع انه غيره حقيقة والعجب ممن قال هنا كيف يكون سفسطة وقد روى تكلم بعض الاشجار وانقطاع ماء بعض الاحجار حين سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله قادر على أن يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا يكون سبباً لتلذذها وتألمها انتهى أقول حاصل كلامه هو انه يجوز تعذيب غير الحي بخلق الادراك فيه وهذا لا يدفع كون منع الكبرى الذي جعله الخيالي سفسطة اذ ليس مبني كون المنع المذكور سفسطة ادعاء استحالة تعذيب غير الحي في الواقع حتى يقال يجوز ذلك بخلق الادراك فيه بل مبناه ادعاء أن المنع المذكور يؤدي الى تجويز اجتماع النقيضين كما عرفت تقريره ولعل صدور أمثال ذلك الاعتراض لقصور الباع فى فن المناظرة ﴿ قال الخيالي وأما تعذيب المأكول الخ ﴾

عقيب مساس النار) فكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مساس النار ولم يحصل ابتداء أو عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم أثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب أفعال اخر ولم لم يفعلهما ابتداء ولم لم يعكس فيهما وكذا سائر العاديات المترتبة على أسبابها من غير لزوم عقلي وانجاه سؤاله كذا في شرح المواقف (قال الشارح وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام) ذكر في الاعتماد وشرح العمدة القضاء يذكر ويراد به الامر قال الله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه أى أمر بذلك ويذكر ويراد به الحكم قال الله تعالى فاقض ما أنت قاض ويذكر ويراد به الفعل مع الاحكام قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات أي خلقهن مع إحكام وهو المراد في المسئلة ويجوز ان يكون المراد الثاني وتكون نسبته الى الحكم كنسبة المشيئة الى الارادة ويرد على الأول ان بعض أفعال العباد يتصف بعدم الاحكام فلا يكون بقضائه تعالى (قوله وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى الخ) فهذا معنى رابع للقضاء وقال الاصفهاني القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهذا معنى خامس له وقيل المراد بالقضاء فى قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن في الارض الاعلام والتبيين فهذا معنى سادس له (قوله لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات) مثل كونه صفة للعبد وقائما به يعني ان اللازم الرضاء بالمتعلق من هذه الحيثية وهو ليس بكفر بل الكفر انما هو الرضاء بالمتعلق من حيث ذاته أو من سائر الحيثيات وهو ليس بلازم وذكر في المواقف بعد ذكر الجواب الذي ذكره الشارح بعبارته والحاصل أي حاصل الجواب ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية أى بالنظر الى كون العبد محلا له ومتصفا به لا بالنظر الى كون الله تعالى فاعلا له وموجدا اياه وقال الشريف في شرحه يعني أن للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس أي الرضا به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره من فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء عليهم السلام وهو باطل اجماعا انتهى وهذا هو ماذكره المحشي ما لا غير انه لم يعتبر في كون الرضاء بالكفر كفرا النظر الى المحلية بل أثبته بالنظر الى الذات أيضا تأمل تعرف (قال الشارح حكي عن عمر الخ) الظاهر ان مقصود المجوسي السخرية به لانه قائل بارادته تعالى كما زعم البعض بدل عليه قوله ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي تأمل (قوله وهو مذهب أهل السنة) أي فيلزم على هذا المذهب أيضا نوع نقص ومغلوبية فى خلق الله تعالى حيث لم يقع مراده وان كان بالارادة الغير المجبرة وهو ايمان الكافر (قوله وهو كلام خال عن التحصيل) أي كلام ليس له معنى محصل ويجوز ان يقرأ باضافة كلام الى خال أي كلام شخص خال عن الخ تأمل (قوله فانه أمر الخ) تعليل لكون الرضا عندنا غير ما عندهم وهو الارادة مع ترك الاعتراض أو نفس ذلك الترك تأمل (قوله وقد لا يجامعه)

هذا جواب عن الابطال المقدر للمنع الذي ذكره شبه قول الشارح وهذا الاستلزام وسيجيء تقرير ذلك وتقرير هذا الابطال لو عذب الميت ونعم بخلق نوع الحياة فيه لازم شعور الا كل للادمي بتألم المأكول وتلذذه لان المأكول يصير جزأ من الا كل بسبب الهضم كما يلزم شعور الحيوان بتألم جزئه وتلذذه والتالي باطل بالتجربة وكان الخصم لما اجيب عن ابطاله بلزوم الحركة والاضطراب عاد الى ابطال آخر ليس فيه دعوى لزومها وتقرير المنع لا نسلم ذلك اللزوم وسند هذا المنع قدرة الله تعالى على ايصال الالم واللذة الى جزء الحيوان بلا شعور فى الحيوان بذلك اذ لا استحالة فيه عقلا والله على كل شيء قدير وفي تقرير الخيالي نظر من وجهين احدهما انه لابد من قيد عدم شعور الا كل لان الخصم لا يدعي امتناع تعذيبه مطلقا بل امتناع تعذيبه بلا شعور من

فتخالف المرضى عن الرضاء لا يكون نقصاً ومغلوبية في حق الراضي (قوله نقص عندنا فلا يجوز في حقه تعالى) يعني خلافا للمعتزلة حيث قالوا ان الله أراد من العباد ايمانهم وغيبة الخ (قوله أو بلا تأثير لقدرته) بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى (قوله أو بالايجاب) بان يوجد الله تعالى في العبد القدرة ثم تلك القدرة توجب الفعل (قوله على ان يؤثرا في أصل الفعل) ان أراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ماقرره البعض فقريب من الحق وان أراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق من بطلان التوارد كذا في شرح المقاصد (قوله بمثل كونه طاعة أو معصية) كما في ضرب اليتيم تأديباً أو ايذاء فان ذات الضرب واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره (قوله من ذكره) وهو قوله ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسئل عن لميتها كما لا يسئل عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار قيل فيه ان الكلام ههنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا انفسهما فافهم (قوله ولا يرد ههنا على الاشعري) بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تأثير في الفعل لم يصح التكليف به (قوله لجواز ان يكون داعياً الخ) أي لجواز ان يكون التكليف داعياً لاختيار العبد الفعل فيخلقه الله تعالى عقيبه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة ومعصية وعلامة للثواب والعقاب كذا في شرح المقاصد (قوله هذا بيان الجبر الخ) المقصود منه دفع توهم التكرار (قوله وأنت خبير بان الاعدام الخ) أجيب عنه بان كون أثر تعلق الارادة عدما ألبتة ممنوع لما سبق ولو سلم فيجوز تعميم تعلق الارادة بالعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على العدم فافهم (قوله ولذا ورد في الحديث المرفوع) وهو ماأضيف الى النبي عليه السلام خاصة من قول أو فعل أو تقرير (قوله وما لم يشأ لم يكن) فانه عليه الصلاة والسلام أسند عدم الكون الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا نقل عنه (قوله لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم) وأما السؤال بتعميم العلم فتوجه عليهم أيضاً (قوله قد تمنع هذه المقدمة أيضاً) أي المقدمة القائلة ان تعلق العلم والقدرة بوجود الفعل باختياره يجب وان تعلق بعدمه يمتنع وهذا المنع يرد أيضاً على ماتقدم من ان العلم والارادة اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ويحتمل ان يكون قوله أيضاً اشارة اليه تأمل (قوله تابع للمعلوم) على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد ذاته هكذا اذ لا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيداً سيقوم غداً مثلا انما يتحقق اذا كان هو هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس (قوله فلا مدخل للعلم الخ) والا لزم ان لا يكون الله تعالى فاعلا باختياره لكونه عالماً بافعاله وجوداً وعدما (قوله وكذلك الارادة) أي لا مدخل لها في وجوب الفعل كالعلم في قولهم والا لجاز انقلاب العلم جهلا وتخلف المراد عن ارادته قلنا ههنا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظاهر (قوله وهو جبر متوسط) والحاصل ان الله تعالى خلق العبد مختاراً في أفعاله لكن لما أراد الله تعالى ان يفعل العبد باختياره فعل كذا لم يمكنه ان لا يفعله فالمآل بالآخرة وان كان راجعا الى الجبر الا ان الجبر بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الجبر بمعنى ان

الاكل والآخر انه لابد من حذف قيد واضح وكأنه ادعى وضوح الامكان لوضوح امكان نظيره الذي ذكره لكن ذلك قياس مع الفارق لان الدودة ليست جزءاً من البدن بل ملابسة له ﴿ قال الشارح تعذيبه محال ﴾ نتيجة لان ضميره راجع الى الميت والكبرى مطوية والجواب المذكور منع للصغرى وماقاله الخيالي وابطاله منع للكبرى وهذا منع واضح وهو منع التقريب بجواز ان يكون المعذب الروح فقط والعجب من الشارح والمحشي كيف أهملا هذا المنع مع ان العلماء جوزوا كون العذاب للروح فقط وقول الشارح وهذا لا يستلزم اعادة الروح الخ منع للابطال المقدر للسند المذكور بان خلق الله تعالى في الميت نوعا من الحياة يستلزم اعادة الروح الى البدن لان معنى الحياة عود الروح فيلزم التحرك والاضطراب وظهور أثر العذاب والمحسوس خلافه

لا يكون للعبد مدخل في فعله بوجه ما أي تأثير (قوله فيكون الاختيار) أي اختيار العبد من الله تعالى لايستلزم الجبر (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) وهو ان يقال ان الله تعالى يعلم فعله الاختياري فيلزم ان يكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً والا لجاز الانقلاب وهذا ينافي الاختيار (قوله فمبني على أزلية تعلقاتها أيضاً) اذ لو كان تعلقها حادثاً لكان الفعل أيضاً حادثاً والحدوث ينافي الوجوب والامتناع تأمل (قوله وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له) أي لتحقق الوجوب والامتناع المنافيان للاختيار ونبه أن الارادة تابعة للعلم بمعنى انهما متطابقان والاصل في المطابقة العلم فلا أقل من ان يكون لتعلق العلم قبلية ذاتية على تعلق الارادة فيتحقق وجوب الفعل أو امتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية تأمل (قوله بخلاف ارادة العبد) لانها حادثة مسبوقة بالعلم والارادة القديمين (قوله وهو بتعلق الارادة بمعنى الخ) أي جعل القدرة متعلقة بالفعل يكون بسبب تعلق الارادة بمعنى ان تعلق ارادة العبد بالفعل يصير سبباً لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل أي كائنة بحيث لو كان لها تأثير بالاستقلال لا وجد الفعل فلا يلزم ان لا تكون الاستطاعة مع الفعل على ماهو المذهب الحق (قوله على ما عرفت في ارادة الله تعالى) من انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة من شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل للمرجوح (قوله عند تحقق الموت) فالرمي وان كان باعتبار الذات متقدما على الموت لكن باعتبار وصفه كونه قتلا ليس بمتقدم على الموت فجاز ان يكون القصد هناك كذلك أي يكون القصد متقدما على القدرة بالذات ومتأخراً عنها باعتبار وصف كونه صرف القدرة فلا تثبت مغايرة القصدين بما ذكره لكن الظاهر ان القصد الذي تحدث عنده القدرة قصد الفعل وهو غير قصد استعمال القدرة بالذات تدبر (قوله والا فالقدرة مع الفعل) فصرفها يكون معه بالطريق الاولى (قوله فحينئذ لاشركة الخ) لانه لا انفراد لكل من القدرتين فيما هو له بل كلتا هما مؤثرة في شيء واحد وهذا هو وجه الاقبحية لانه على مذهب المعتزلة كل منها مؤثر في شيء لا تأثير للاخرى فيه (قوله لان كلا من المؤثرين منفرد الى آخر القول) حاصله ان الشركة حاصلة في مذهب الاستاذ مع انه ليس باقبح شركة من مذهب المعتزلة تأمل (قوله ولا يجري) الواو للحال (قوله شرط عادي له) أي يتوقف عليها تأثير الفاعل عادة (قوله والا فلا دخل للاستطاعة الخ) أي عند الاشاعرة قيل وفيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم إما علة عادية للفعل أو شرط عادي له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة وفيه ان المراد بقوله لا دخل للاستطاعة انه لا تأثير لها فيه (قوله كما ستعرفه) أي في توجيه قوله ففيه نظر لكن استدلالهم على ما قالوا بما سيجيء ان تم يدل على ان الاستطاعة لابد ان تكون قبل الفعل (قوله وحينئذ لا اشكال الخ) أي حين كانت القدرة الحادثة من شأنها التأثير فلا اشكال اصلا فلا يحتاج الى تعميم تفسير التأثير بالكسب (قوله والا فليس جعل الخ) أي وان لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جاز ان يقوما بالمحل وقت قيام أحدهما بالآخر فليس جعل أحدهما صفة للآخر أولى من العكس (قوله بخصوصية الخ) بل الحال كذلك ههنا اذ لا معنى لكون مثل السواد تابعا للبقاء بل يجب ان يكون البقاء تابعا لمثل السواد وهو ظاهر ولم يذكر وجه الصعوبة في المقدمتين الاولين لظهورها

ولعل منشأ هذا المنع أيضاً قدرة الله تعالى على خلق الحياة بلا اعادة الروح ولا استحالة في ذلك ﴿ ان الله على كل شيء قدير ﴾ قال الخيالي قالوا ان اعيد الوقت الاول ﴿ هنا احتمالات ثلاثة الاول ان يراد من الوقت الاول مجموع عمر المبتدأ بان يجعل جميع عمره وقتاً واحداً وحدة اعتبارية فالقضية موجبة شخصية وقوله والا حينئذ سالبة شخصية فلا يكون الترديد حاصرا لوجود شق ثالث وهو ان يعاد بعض أجزاء عمره وفساد هذا الشق هو بعينه فساد الشق الاول والثاني انه يراد من الوقت واحد من آنات عمره ويجعل اللام للاستغراق فهي موجبة كلية وقوله والا حينئذ رفع للايجاب الكلي في قوة السالبة الجزئية ولا يصح ملازمة الشق الثاني حينئذ اذ السلب الجزئي لا ينتج الايجاب الجزئي فيجوز ان تعاد الاوقات فيصير المعاد عين المبتدأ في ذلك الوقت

وقد ذكر في المطولات (قال الشارح الاستطاعة صفة المكلف الخ) يعني ان معني الاستطاعة صفة للمكلف حيث يوصف بواسطة الاشتقاق يقال يجب الحج على مؤمن مستطيع اليه سبيلا وسلامة الاسباب ليست صفة له بل صفة للاسباب فكيف تكون هي معناها حتى يصح تفسيرها بها (قوله وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع) كانه قيل اذا كان المراد سلامة أسبابه وآلاته تكون وصفا اضافيا للمكلف والاستطاعة وصف ذاتي له والاضافي غير الذاتي فكيف يصح تفسيرها بها فاجاب بمنع كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف وفي استناده بقوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه شبهة مصادرة على المطلوب تأمل (قوله والاقرب ما أفاده بعض الخ) حاصله التأويل بأن القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات لكنهم يتسامحون في ذلك اذ ليس مقصودهم بها معناها الصريح بل ما يفهم منها مما هو صفة للمكلف اعني كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الاسباب ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة ثم ان دلالة سلامة أسبابه وآلاته على كونه بحيث سلمت اسبابه وآلاته دلالة واضحة لا اشتباه فيها وكذا الكلام في كل وصف الشيء بحال متعلقه كما في قولنا زيد قائم ابوه فان وصفه حقيقة كونه بحيث يكون ابوه قائما والاول مبني على التسامح هذا حاصل ما ذكره بعض الافاضل (قوله تحرير المقام) أي تحرير محل النزاع على ما هو رأى المحققين من اصحابنا فانه حكي عن بعضهم وهو امام الحرمين والامام الرازي على ما سيجيء تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس كذا في شرح المقاصد (قوله ما يمتنع في نفسه) أي في نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم (قوله ولا يمكن من العبد عادة) سواء امتنع منه لا بنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة لكن يكون من نوع أو صنف لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء (قوله لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته) أى فامتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة به فكان مما لا يطاق (قوله والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه) بمعنى طلب تحقق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل (قوله اتفاقا) أى باتفاق المحققين من أصحابنا على ما سبق قال في شرح المقاصد وفي جواز التكليف به تردد بناء على أنه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض أو على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء (قوله والثانية لا تقع اتفاقا) بشهادة الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها (قوله وتجوز عندنا خلافا للمعتزلة) يعني أن هذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به (قوله والثالثة تجوز وتقع بالاتفاق) فان من مات على كفره ممن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا (قوله نهنا توجيه الخ) يعني أن قولنا التكليف بما تعلق علمه تعالى وارادته بعدمه واقع توجيه ما يقال تكليف ما لا يطاق

وان لزم حينئذ المحذور الاول فتأمل والثالث ان يراد من الوقت واحد من آنات عمره كما في الثاني لكن تجعل اللام للعهد الذهني وحاصله ارادة فرده كما في ادخل السوق فهي موجبة جزئية وقوله والا حينئذ سالبة كلية وهذا الاحتمال هو المراد ﴿ قال الخيالي وأجيب أولا بان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود ﴾ أي نمنع أن اعادة العين اعادته بالمشخصات الموجودة القائمة بوجود الشخص ولا نسلم أن الوقت منها لان الوقت فيه اختلاف في انه شيء موجود أو معدوم ولو فرضنا انه موجود فهو ليس بقائم بوجود الشخص وانما القائم بوجوده المعنى المصدري وهو المقارنة للوقت وهو ليس بموجود وملخص الجواب اختيار الشق الثاني ومنع قولهم فلا اعادة بارجاع المنع الى دليله وهو قولهم لان الوقت الخ وتقريره انه اذا كان

واقع عند الاشعري وليس المقصود منه أن التكليف بما لا يطاق ويمتنع في نفسه كجمع الضدين أولا تتعلق به القدرة الحادثة عادة كخلق الاجسام واقع مثلا عنده (قوله ولك ان تأخذها) أي الامكانين المثبت والمنفي على الاطلاق أي بدون التقييد بذلك في نفسه لانه أي أخذهما على الاطلاق لا يستلزم الشمول أي شمول غير المقيد أما الممتنع فلان الممكن لا يشمل الممتنع واما الممكن المتعلق بعدمه علم الله تعالى وارادته فلانه ذكر عدم النزاع في وقوع التكليف به آنفا بقوله فلا نزاع الخ أو لانه لا يعد مما لا يمكن نظرا الى امكانه من العبد في نفسه وفيه ما لا يخفى على من تأمل ادنى تأمل في سوق الشرح والحاشية (قوله وقد يقال ان ابا لهب) في شرح المقاصد قال امام الحرمين في شرح الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفقوا في وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا لهب بان يصدق الخ وكذا قال الامام الرازي في المطالب العالية ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان ويعلم من هذا ان هذه الشبهة متمسك من جوز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته وان من المجوزين الامامين ونقل عن الامام الرازي انه قال من كون كل من الوجهين عقلياً قطعيا يقينيا علمنا ان لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها الآية تأويلات سواء عرفناها أو لم نعرفها وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل (قوله واذعان ما وجد من نفسه خلافه) أي اذعان شيء وجد من نفسه خلافه أي اذعان شيء وجد من نفس ذلك الشيء خلاف ذلك الاذعان مستحيل (قوله يجوز ان لا يخلق) أي يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالاذعان وحينئذ لا يجد من نفسه خلافه اذ وجد ان مخالفة الشيء للشيء الذي هو العلم بها يتوقف على العلم بالمخالفين وحينئذ لا يكون ممتنعاً في نفسه (قوله فيكون من المرتبة الوسطى) ان قيل المكلف به تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وامتناعه لتعلق علمه تعالى بانه لا يؤمن واخباره عليه السلام به فيكون من المرتبة الثالثة المتفق على وقوعها لامن الاولى ولا من الوسطى قلنا الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على اليقين كذا في شرح المقاصد لكن ان تم ما ذكره اغنى نقوله والذي يحسم مادة الاشكال الخ لا يرد عليه تأمل (قوله اذ الايمان هو التصديق اجمالا الخ) فيه انه حينئذ يكون معنى الامر بالايمان آمنوا فيما علم اجمالا وفيما علم تفصيلا فيكون ابو لهب مكلفا بالتصديق بانه لا يصدقه تفصيلا اذا علم تفصيلا وهو مستحيل فيكون التكليف بالمستحيل واقعا ﴿قال الشارح بناء على التقبيح العقلي﴾ كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصحف والزمن المشي الى اقصى البلاد وعبده بالطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداهة العقول وكان كاس الجماد الذي لا شك في كونه سفيها (قوله لو صح هذا التقرير الخ) نقض اجمالي بالتخلف وما في الشرح نقض تفصيلي (قوله مع انا نعلم بالضرورة الخ) لما كان المدعى كلية والدليل بحسب الظاهر لا يثبتها كلية لانه لا يعم استحالة ما هو قائم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر مثلا ضم اليه هذه المقدمة ليثبت الكلية ولم يذكرها الشارح لضروريتها (قوله عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممتنع) وكيف لا فانه يتمكن منه بترك مباشرة ما يوجب حصولها (قوله بواسطة السبب)

الوقت من جملة العوارض فيلزم من انتفاء اعادة الوقت جميعاً انتفاء الاعادة بعينه لكن المقدم حق وتقرير منعه انك اذا اردت ان الوقت من جملة العوارض المشخصة المعتبرة في الوجود فلا نسلم ذلك والا لزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات وان اردت انه من جملة العوارض مطلقاً فلا نسلم الملازمة المطوية اذ لا يلزم من انتفاء فرد من أفراد العام انتفاء نوع معين من ذلك العام وتوضيح ذلك الكلام ان اعادة العين انما تتوقف على اعادة جميع المشخصات المعتبرة في الوجود وتلك المشخصات نوع مخصوص من مطلق المشخصات وبانتفاء فرد من افراد ذلك النوع ينتفي اعادة العين ولا يلزم من انتفاء فرد من أفراد مطلق المشخصات انتفاء فرد من أفراد ذلك النوع اذ يجوز ان يكون ذلك الفرد المنتفي من النوع الآخر وهو العوارض الغير

أي بواسطة مباشرة ما يوجب حصولها (قوله بغير قطع باستمداد الخ)اذ على تقدير عدم القتل
لاقطع لوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولابالحياة وزعم أبو الهذيل انه لو لم يقتل لمات ألبتة
في ذلك الوقت وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعاً لاجل قدرة الله تعالى مغيرالامر علمه
تعالى وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وحينئذ
لا يثبت لزوم المحال كذا في شرح المقاصد (قوله وحاصل النزاع) جواب سؤال تقريره ان يقال
اذا كان الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى لكان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان
الحياة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف
لفظياً على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وتقرير الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان
حياته بحيث لامخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك أم المعلوم الخ هكذا
السؤال والجواب في شرح المقاصد (قوله عطف على الجملة الشرطية الخ) وقال بعض المحققين والذي يجيء
بالخاطر الفاتر والذهن القاصر هو ان قوله تعالى ولا يستقدمون عطف على قوله تعالى لا يستأخرون
وانه سبحانه وتعالى نبه بذلك على ان عند مجيء الاجل أي آخر مدة العمر وهو الوقت الذي
قدره الله تعالى في الازل ان يموت الانسان فيه كما يمتنع التقديم عليه بالموت باقصر مدة هي الساعة
كذلك يمتنع التأخير عنه به أيضاً وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما قدره الله تعالى
وعلمه محال والجمع بينهما فيما ذكر كالجمع بين من سوف التوبة الى حضور الموت ومن مات على
الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات الآية (قوله يبطل
حياته باجل القتل) انما قال يبطل حياته ولم يقل يموت لما قيل ان المقتول عنده ليس بميت بناء
على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى أي مفعوله وأثر صنعه لكن رد عليه
بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وازهاق الروح الذي هو بايجاد الله
تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة (قوله يتناوله وهو المشهور في العرف) قال المرتضى قدس سره في
شرح المواقف ان هذا ليس تحديداً للرزق بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال (قوله ويجوز
ان يأكل الشخص رزق غيره) بان يكون المأكول رزقا لاحد بالانتفاع به من غير جهة الاكل
وينتفع به الآخر بالاكل (قوله ويوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون) في الموافقة
بحث يعرف بالتأمل اليسير وانما يتجه هذا مع جوابه على تفسير الرزق بما يتربى به الحيوان من
الاغذية والاشربة لا غير (قوله لكونه بصدده) يعني ان اطلاق الرزق على المنفق مجاز ومعناه وما
كان بصدد رزقهم ينفقون ولا بد من حمله على المجاز والا ينتقض به قولهم لا يتصور ان لا يأكل
انسان رزقه ويأكل غيره رزقه (قوله بملاحظة الحيثية) أي في قوله يأكله المالك أي يأكله من
حيث انه مخول ملكه بمعنى الاذن في التصرف الشرعي أو من حيث أنه مالك بهذا المعنى ووجه
الاندفاع ان اكل المسلم اياهما مع حرمتهما ليس من حيث كونه مأذونا في التصرف الشرعي لكن
يرد النقض بمثل التراب المملوك من الاملاك التي أكلها حرام تأمل (قوله يقتضي ان تكون كل
دابة مرزوقة) مع ان الدواب لا يتصور في حقها ملك واعلم ان قولهم ما لا يمتنع عن الانتفاع به

المعتبرة في الوجود ﴿ قال الخيالي والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات ﴾ فان هذا الشخص مع هذا التشخص غير نفسه مع ذلك التشخص وملخص ذلك تبدل المشخصات مع بقاء ذات الشخص ﴿ قال الخيالي يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجي ﴾ يعني ان لزوم تبدل الاشخاص انما هو على تقدير ارادة الايجاب الكلي وأما على ارادة وقت بعينه فلا وفيه انه على هذه الارادة تمنع الملازمة المطلوبة لان المدعى ان لا اعادة بعينه أصلا وذلك استغراق للاعادات فان اعادة زيد المعدوم مثلا بجميع مشخصاته الموجودة وقت حدوثه اعادة بعينه واعادته بجميع مشخصاته الموجودة في وقت من أوقات بقائه كوقت بلوغه مثلا اعادة أخرى بعينه واعادته بجميع المشخصات الموجودة في وقت آخر من أوقات بقائه كوقت

ان كان المراد بلفظة ما فيه الملك أو بالمنتفع ذا العقل يرد مأكول الدواب عليه أيضاً فلا وجه لتخصيصه بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما قرر في المواقف ولو قال بدله وذلك لا يكون حراما لم يرد الشق الثاني تأمل ﴿قال الشارح يلزم ان من لم يأكل الخ﴾ فيه منع لان هذا الشخص لم يمتنع عن الانتفاع بمثل الحياة والقوى الحيوانية فيكون مرزوقا (قوله الا انه اعرض عنه بسوء اختياره) فلا يلزم هذا على التعريف الثاني واما على الاول فلازم وهو ظاهر (قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل الخ) هذا النقض انما يرد اذا ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق الله تعالى أصلا بظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها الآية على ما نقله الشارح في شرح المقاصد اذ يلزم حينئذ التخلف لان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما دابة مع انه غير مرزوق واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد وبه انا لا نسلم ان من مات ولم يأكل حلالا ولا حراما ليس بمرزوق لما مر آنفا فلا يرد النقض به على التقدير الاول أيضاً ﴿قال الشارح والله تعالى يضل الخ﴾ اعلم ان محل النزاع على ما في شرح المقاصد الآيات المشتملة على اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال مثل قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجا من يهدى الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق الاعمال والاهتداء وخلق الكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهدى على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا واما ان الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء أي وجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال أي فقدان الطريق الموصل الى المطلوب وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل الى المطلوب ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى واما ثمود فهديناهم الآية وبمعنى الاثابة كقوله تعالى في المهاجرين والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال بمعنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه اذا ضللنا في الارض أي اهلكنا وقد يسند ان مجازاً الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم وكقوله تعالى حكاية عن ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا فليس فيه كثير نزاع ﴿قال الشارح وفي التقييد بالمشيئة اشارة الخ﴾ الظاهر ان المعنى يضل من يشاء اضلاله ويهدي من يشاء هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق يكون المعنى لمن يشاء بيان طريق الحق له وكذا لو كان الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته اياه يكون المعنى يجد ضالا من يشاء ان يجده ضالا أو يسمي ضالا من يشاء ان يسميه ضالا ولا شك ان الهداية حينئذ تكون

شيخوخته اعادة اخرى بعينه وان شئت قلت كوقت طريان العدم عليه ولا يمكن اعادة شخص بجميع مشخصاته المتعاقبة المتضادة كصغره وكبره وسمنه وهزاله وذلك ظاهر واذا تمهد هذا فكون وقت الحدوث فقط من المشخصات الخارجية انما يستلزم انتفاء الاعادة بعينه الموجودة وقت الحدوث على تقدير ان لا يعاد الوقت أصلا فتأمل ثم اعلم ان الخصم انما اختار وقت الحدوث من بين الاوقات لانه أقرب لان يكون مشخصاً خارجياً لان الشيء يكون موجوداً في الخارج في وقت الحدوث بعد ان كان معدوما ﴿قال الخيالي مع انه كلام على السند﴾ كشف هذا الكلام قد اعيى الاذكياء ومبناه في عرف المناظرين انه كلام على السند الاخص والكلام على السند انما يكون مفيداً اذا كان مؤديا الى اثبات المقدمة

أيضا يكون عاما والاضلال يصح تعليقه بالمشيئة فتدبر (قوله وايضاً فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية) مع ان المفهوم من الآيات والمعلوم من الاستعمالات وجود المقابلة بينهما (قوله وكذا قوله تعالى وأما ثمود الخ) فالمعنى دعوناهم الى طريق الحق وأوضحنا لهم سبيل الرشاد ويسرنا لهم مقاصدها وزجرناهم عن طريق الغواية فاستحبوا العمى على الهدى أي على الاهتداء اذ لا شبهة في امتناع حملها على خلق الهدى فيهم وأما الآيات المختلف فيها فلا حاجة فيها الى ترك الحقيقة وارتكاب المجاز فالمراد بها معانيها الحقيقية وهي خلق الاهتداء (قوله وأيضاً الناس تختلف في الهداية) فبعضهم مهدى وبعضهم ليس كذلك وبيان الطريق عام لجميع الامة لا اختلاف فيها بل الاختلاف في وجود الانتفاع بها فلا يصح تفسيرها به (قوله وأيضاً يقال في مقام المدح الخ) يعني انه كونه مهديا يمدح به في المتعارف دون كونه مبيناً له طريق الحق لان كونه مبيناً له طريق الحق لا يستلزم حصول الانتفاع به ولا مدح الا بالحصول (قوله وما يقال الخ) حاصله ان المدح يكون بحصول الفضيلة وبيان الطريق يحصل الاستعداد التام لحصول الانتفاع به ونفس الاستعداد أيضاً فضيلة يليق أن يمدح عليها وحاصل الدفع ان استعداد الانتفاع بدونه مذمة فضلا عن ان يكون ممدحة وحاصل البحث انهم لم يعتبروا في معنى الهداية عدم حصول الانتفاع بل اعتبروا حصول الاستعداد مع قطع النظر عن عدم الانتفاع ووجوده والاستعداد نفسه فضيلة وممدحة والمذمة راجعة الى عدم حصول الانتفاع وهو غير معتبر (قوله مع انه في نفسه احق الفضائل الخ) وقول النبي عليه الصلاة والسلام ويل للجاهل مرة وللعالم مرتين يعني لترك العمل ومخالفته العلم فترجع المذمة الى الترك والمخالفة لا لنفس العلم تأمل (قوله ينافي التفسير بالخلق) انما يرد على التمسك بالآية دون الحديث على مالا يخفى لكن قال صاحب الكشاف ومعنى طلب الهداية وهم مهتدون طلب زيادة الهداية بمنح الألطاف كقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وحينئذ لا ترد المنافاة على التفسير بالخلق ولا على التفسير بالبيان وقال أيضا وعن علي وابي رضى الله تعالى عنهما اهدنا أي ثبتنا وحينئذ لا يصح التمسك بالآية (قوله اذ الاصلح له) أي الانفع له فى الدين سواء اعتبر فيه جانب علم الله تعالى أو لم يعتبر (قوله بل الاصلح له) أى بل الانفع له في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم فى الدار الآخرة أي التمكين منه لكونه أعلى المنزلتين (قوله فلم لم يفعل الخ) أي لم لم يفعل التكليف والتعريض للنعيم المقيم لمن مات صغيراً وكيف لم يكن التكليف والتعريض لا على المنزلتين أصلح له وهذه النكتة هي التي الزم بها الاشعرى الجبائي ورجع عن مذهبه على مامر في صدر الكتاب فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومردك لوزرداشت والشيطان اللعين وغيرهم من الضالين المضلين احتفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما وبخلا (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) يعني ان الجواب المذكور على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علم الله تعالى بانه لا يدركه بل يقع في العقاب واما على مذهب من اعتبر فيه جانب علم الله تعالى وزعم ان

المنوعة الذي يجب على المعلل عند منع المانع وذلك اذا كان السند مساويا لنقيض المقدمة الممنوعة أو اعم مطلقاً منه واما اذا كان أخص مطلقاً منه فلا لان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم فلا ينتفي نقيض المقدمة الممنوعة فلا يثبت عينها فيكون الكلام كلاما على السند بلا رجوع الى اثبات المقدمة الممنوعة وذلك لا يفيد شيئا لان المنع المجرد كالمنع مع السند وكشف المقام يحتاج الى معرفة نقيض المقدمة الممنوعة ومعرفة النسبة بينه وبين السند المذكور والمقدمة الممنوعة موجبة كلية في الظاهر ويحتمل ان تكون شخصية ونقيضهما سلبهما ولزوم الباطل من عين المقدم يستلزم ثبوت نقيضها بلا شك لكن ثبوت نقيضها قد يلزم من

ما علم الله تعالى نفعه وجب عليه كابي علي الجبائي فيكون الاصلح له عدم خلقه ثم اماته أو سلب عقله قبل التكليف فالامر ظاهر لا سترة فيه (قوله قوله ولما كان له منة الخ) أي الى آخر الادلة على ما يدل عليه قوله ولا معني لطلبه على مالا يخفى اذ هذا متعلق بقوله ولما كان سؤال العصمة الخ لا بقوله ولما كان له منة تأمل (قوله ألاب المشفق يستوجب المنة على ولده) فان قيل المنة مذمومة شرعا وعقلا فكيف يستوجبها من جهتوما قال الله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى ويقال المنة تهدم الصنيعة قلنا لانسلم أن المنة مذمومة مطلقاً بل المذموم منها ما يكون على سبيل التوبيخ (قوله في شفقته الجبلية) وصف الشفقة بالجبلية اشارة الى علة عدم استيجاب المنة فيها تأمل (قوله فتركه لا يخل بالحكمة ألبتة) لان ترك الكريم الحكيم العليم بالعواقب محض حقه لا يكون خالياً عن الحكمة وان لم نعلم ماهي (قوله لا دلالة في كلامه على ان عدم المغفرة اصلح) أي حتى يلزم منه كون المغفرة ترك الاصلح (قوله ويجوز ان يكون الخ) فان قلت وجوب عدم المغفرة يدل على انه اصلح قلنا يجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب لا لكونه أصلح (قوله ولو سلم ذلك) أي كون وجوب عدم المغفرة لكونه أصلح فمعنى كلامه وهو قوله وان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة لا أن ترك عدم المغفرة جائز (قوله ولو سلم الخ) أي ولو سلم ان معنى كلامه ان ترك عدم المغفرة على ذلك التقدير جائز فالتجويز على التقدير المحال لا ينافي الاستحالة فالكلام مع الجمهور لا مع الزمخشري (قوله أن ترك مافيه الحكمة بخل أو سفه أو جهل) ان قلت ان هذا الترك انما يكون بخلا أو سفها أو جهلا اذا لم يتضمن ذلك الترك حكمة اما اذا تضمن فلا قلت ترك مافيه الحكمة مع عدم حكمة فيه بخل أو سفه أو جهل فيجب الخ (قوله المراد نفي الوجوب) أي المراد من قولهم لا واجب عليه هذا (قوله وهذا هو مذهب الفلاسفة) أي اقتضاء الحكمة مع استحالة الترك للزوم الاخلال بالحكمة وان امكن في ذاته مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما الخ فيلزم منه رفض قاعدة الاختيار والميل الى الفلسفة الظاهر العوار أيضاً (قوله ويسندونه الى العناية الازلية) قال ابن سينا العناية هي إحاطة علمه تعالى الاول بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلمه الاول تعالى بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب شوق من الاول الحق تعالى وتقدس كذا في شرح المواقف (قوله يجب تأويله) وجوب التأويل على مذهب الواصلين قوله تعالى والراسخون في العلم الى قوله وما يعلم تأويله الا الله واما على مذهب الواقفين على الا الله فلا لكن على ذلك المذهب أيضاً النقل الوارد في الممتنعات العقلية ليس بدليل فى حقنا لان علمه مفوض الى الله تعالى وما علينا الا التصديق بأن كلا من عند ربنا (قوله دليل على أن العرض قبل ذلك اليوم) اذ عطف فى هذه الآية عذاب القيامة عليه أي على العذاب الذي هو العرض على النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولاشبهة في كونه قبل الاحشار كما يدل عليه نظم الآية بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا لان الآية وردت في حق الموتي كذا فى شرح المواقف (١) قال الشارح وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء

شيء آخر وهو انتفاء عينها في الواقع بلا استلزام المحال فان المعدومات الممكنة لا يلزم من وجودها محال مع أنها معدومة كالفلك العاشر مثلا وبالجملة ان هنا سنداً آخر يستلزم نقيض المقدم الممتنع وهو كون الاوقات أموراً عدمية غير معتبرة فى وجود الشيء فلو استند المانع به لكفى سواء كانت المقدمة موجبة كلية أو شخصية كان قال لانسلم كون جميع الاوقات أو وقت الحدوث مشخصاً خارجياً كيف والاوقات أمور معدومة غير معتبرة فى وجود الشيء والمانع استند بغير هذا السند فى منع الموجبة الكلية وهو لزوم تبدل الاشخاص والمحرر دفعه بحمل المقدمة على الشخصية فللمانع ان يعود ويمنع الشخصية مستنداً بالسند الذي ذكرناه

(١ المائدين ؟)

المعاندين للحق كذا في شرح المقاصد (قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحي) قال في شرح المقاصد
واما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحياة لانها ليست شرطا للادراك
وابن الراوندي من ان الحياة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضدا للحياة بل هو آفة كلية
معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم لا يوافق اصول أهل الحق (قوله فهو مبدأ لا معاد)
لان المعاد هو الموجود في الوقت الثاني من وقت الحدوث وهذا قد وجد في الوقت الاول الذي
هو وقت الحدوث وهو المبدأ وأيضاً ان أعيد الوقت الاول لزم كون الشيء مبدأ من حيث انه معاد
وهذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبدأ ومعاد
وايضا حينئذ يلزم رفع التفرقة بين المبدإ والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبدأ والامتياز بينهما
بحسب العقل ضروري (قوله والا فلا اعادة بعينه الخ) ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت
غير الموجود بقيد كونه في وقت آخر (قوله والا يلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات) أي وذلك
باطل فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلافه نسبناه الى
السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج كذا في شرح المقاصد
(قوله وثانيا بان المبدأ الى آخره) الجواب الاول منع كون الوقت من المشخصات والثاني تسليمه
ومنع كون الموجود في الوقت الاول مبدأ البتة مستنداً بانه انما يلزم لو لم يكن الوقت أيضاً معاداً ولم
يكن مسبوقا بحدوث آخر (قوله فانه في التحقيق الخ) بل معناه في التحقيق تخلل الانصاف
بالعدم بين الاتصافين بالوجود الواحد بحسب الازمنة وذلك كما لو شخص معين ثوبا معينا ثم خلعه ثم
لبسه ولا استحالة فيه وهو ظاهر (قوله وفيه بحث) أي في هذا الجواب بكلا وجهيه لان قوله اذ
الاختلاف الخ ناظر الى كليهما واما قوله ثم لا يخفى الخ فناظر الى الوجه الثاني فقط (قوله لعل الله
يحفظها الخ) وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه
ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع والتأليف بل انما يعاد الى الحياة والصور
والهيآت كذا في شرح المقاصد (قوله وانت خبير الخ) نقل عنه ولعل المدعي بني دعواه على ان
مغايرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه ﴿ قال الشارح
والعقل قاصر عن ادراك كيفيته ﴾ وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان واحد له كفتان ولسان
وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك ﴿ قال الشارح لم يمكن وزنها ﴾
فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء وانما ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان
المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل كذا في شرح المقاصد (قوله وقيل بل تجعل
الحسنات اجساما الخ) اما لفظ الجمع في قوله تعالى فاما من ثقلت موازينه وأما من خفت موازينه
وقوله تعالى ونضع الموازين القسط فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد
اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام كذا في شرح المقاصد ﴿ قال الشارح اكتفاء بالكتاب ﴾ لانه
من أحوال المحاسبة ومنها تطاير الكتب والسؤال وشهادة الشهود المشرة الالسنة والايدي والارجل
والسمع والجلود والابصار والارض والليل والنهار والحفظة الكرام ومنها تغير الالوان يوم تبيض

قوله ان يستند بسند آخر
مخصوص بمنع الشخصية
وهو لزوم انتفاء الشخص
كما ان لزوم تبدل
الاشخاص مخصوص بمنع
الكلية وصرح الخيالي
بالسند المخصوص بمنع
الشخصية بقوله مدفوع
بان المعتبر في الوجود ما لا
يتصور هو بدونه وتقريره
ان دفعت السند المذكور
بالتحرير كلام على السند
الاخص والمقدمة المذكورة
بعد التحرير ممنوعة أيضا
بسند آخر وهو انه لو
كان وقت الحدوث معتبرا
في وجود الشخص للزم
ان ينتفي الشخص بانتفائه
لان المعتبر في وجود
الشخص ما لا يتصور
وجود الشخص بدونه
وهو سفسطة فان الشخص
الموجود في وقت البقاء عين
الشخص الموجود في وقت
الحدوث وبالجملة ان في

وجوه وتسود وجوه ومنها المناداة بالسعادة والشقاوة والحكمة في هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح أصحاب النقصان على رؤوس الاشهاد وزيادة في لذات هؤلاء ومراتبهم ومسراتهم وآلام أولئك واحزانهم ثم في هذه ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات وهل يظهر أثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء والاتقياء فيه تردد والظاهر السلامة لقوله تعالى تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الا ان أولياء الله لاخوف عليهم ولا هم يحزنون (قوله وما ورد من ان الصحابة الخ) نقل عنه فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب أولا في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط او بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط أقوى المظان وان الاحتياج فيه اليه عليه السلام أكثر فالطلب فيه أولى واجدر (قوله مخالف لاجماع المسلمين) وأيضاً الجنة في عرف المسلمين اسم لدار الثواب فصرفها عنه بغير صارف غير جائز (قوله أي نخلقها لاجلهم) اشارة الى توجيه المعارضة يعني ان نجعلها تامة بمعنى نخلق واللام للاجل فيكون المعنى نخلقها لاجلهم في المستقبل فلم تكن موجودة الآن (قوله فيصير الحاصل الخ) يعني ماتدل الآية على عدم حصوله الآن هو جعلها كائنة لهم واما نفسها فلا تدل الآية على عدم حصولها فلا معارضة (قوله وهذا المعنى لازم لوجود الجنة) يعني ان تمكينهم من التمكن في الجنة لازم لوجودها غير منفك عنه فعدم التمكين الآن يستلزم عدم وجودها الآن واما التمكين بالفعل وان لم يكن لازما لوجودها لكن الحمل عليه عدول عن الظاهر وفيه ان لزوم التمكين للوجود ممنوع لم لايجوز ان توجد الجنة الآن ولم يمكن أحد من التمكن فيها الآن بل يمكن منه فيما سيجئ (قوله هو الدوام التجددي العرفي الخ) الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائها ولا انتهاء لوجودها بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعاً تأمل في الفرق بينه وبين ماذكره المحشي تدره وما قيل يعني ان المراد دوام نوعه في ضمن افراده الشخصية انما يتم اذا حمل الدوام على العرفي أو على عدم الانقطاع زمانا يعتد به وبعد الحمل لاحاجة الى اعتبار دوام النوع على مالايخفى (قوله أي المقصود منه) اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للاكل وان صلح لمنفعة أخرى ومعلوم ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه تعالى وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب (قوله هذا يخالف ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا الآية) لانه لم يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل واني للبشر ذلك كذا في شرح المقاصد (قوله لانا نقول النفاق كفر مضمر) يعني ان الاجماع على انه مؤمن أو كافر والنفاق الذي هو قول الحسن كفر مضمر لامخالفة له (قوله هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط) نقل عنه وأما الاجماع المتأخر فغير منعقد لان رئيس المعتزلة واصل بن عطاء كان معاصراً للحسن وقد خالفه هو وأصحابه الى يومنا هذا (قوله وانما عبر عن الكفر بالشرك الخ) يعني ان هذا القول في تقرير الحكم اقتباس من الآية للملاحظة فيها الدلالة على ثبوته وفي الآية قد عبر عن الكفر بالشرك بناء على النكتة المذكورة تأمل

المقام ثلاث اسانيد أحدها مشترك بين منع الكلية والشخصية وهو الذي ذكرناه بقولنا كيف والاوقات أمور معدومة الخ والآخران مخصوصان أحدهما بمنع الكلية وهو الذي ذكره المجيب والآخر مخصوص بمنع الشخصية وهو الذي ذكره الخيالي ثم اعلم ان ماقاله الخيالي وهو مالا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة ليس من تتمة السند بل هو في مقام التفريع على بطلان كون وقت الحدوث مشخصاً خارجياً وتقريره ان وقت الحدوث لا يضر عدمه في بقاء الشخص بعينه ومالا يضر عدمه في بقاء الشخص بعينه لا يضر عدمه في اعادة الشخص بعينه ينتج ان وقت الحدوث لا يضر عدمه في اعادة الشخص

(قوله)

(قوله فلا يرد ماقيل الخ) يعني ان منشأ الايراد المذكور توهم كون هذا الخلاف بين علماء أهل السنة والنفلة عن رجوع ضمير بعضهم الى المسلمين مطلقاً ومنهم المعتزلة فاذا عرفت ان مرجع الضمير المسلمين مطلقاً فلا يرد الخ (قوله لمنافاتها الحكمة) لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي (قوله مثل اثابة المحسن دونه) ومثل انحطاط درجة الكافر عن درجة المؤمن انحطاطاً تاما أو منعه عن رؤية الملك الجبار أو عن بعض اللذات مثل الحور والقصور والاطعمة والثمار وغير ذلك وأيضاً لم لا يكفي التفرقة الدنيوية من اباحة دم الكافر وأكل ماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه وغير ذلك (قوله دعوى بلا دليل) حاصله منع إيجاب الجزاء ثم منع أنه بطريق التخليد في النار (قوله قد يظن الخ) يمكن ان يكون هذا القول من الشارح اشارة الى الاعتراض على المتمسكين بالآيات والاحاديث الواردة في هذا المعنى لجواز حمل النصوص على الصغائر أو الكبائر بعد التوبة وما اعترض به عليه اشارة الى الجواب على ماقرره في شرح المقاصد وأجاب ثمة أيضاً بان هذا عدول عن الظاهر بلا دليل وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيص للعام بلا مخصص ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وتفريق بين الآيات والاحاديث الصحيحة بلا فارق (قوله ثم الشرك) أي فلا تصح التفرقة وقوله مع ان التعليق الخ متعلق بقوله بل كل عاص (قوله وأيضاً هي واجبة الخ) هذا هو المشهور في ابطال تقييدهم الكبائر بما بعد التوبة ووجهه على ما صرحوا به في كتبهم ان العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تعالى تركه ولا يجوز فعله فان قيل ان فعله تعالى وان كان واجباً عليه بمشيئته وارادته فيصح تعليقه بها قلنا الواجب وان كان فعله بالارادة والمشيئة لايحسن في الاطلاق تعليقه بالمشيئة كقضاء الديون والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على انك اذا حققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشيئة بمنزلة قولك يغفر مادونه ان شاء الله بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لايشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك الامير يخلع على من يشاء بمعنى أنه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض (قوله لان مغفرة الصغائر عامة) مع ان التعليق المذكور يفيد البعضية على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود أعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لايغفر ويغفر جميع ماسواه ولو كان كبيرة في الغاية (قوله اذ لا تجب مغفرة صغيرة غير التائب) قيل ان المغفرة هي التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر أصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وفيه جواب آخر) لعل هذا الجواب ما ذكره في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفاً مذموماً ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ماس (قوله فلاثبات الجزء الاول من الدعوى) فيه أن قصر المغفرة على من يشاء يفهم منه ان ذلك غير مغفور للبعض فيكون معاقباً عليها فيدل على أن الصغيرة معاقب عليها في الجملة وكذا قوله تعالى لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها يدل عليه أيضاً فيكونان لاثبات الجزء الاخير من الدعوي تأمل (قوله لان عدم تلك الشفاعة لايقتضي

بعينه بقول الفقير ولكن هذه المقالة رسالة مني الى الاذكياء في الاقطار ﴿ قال الخيالي وقالوا أيضاً لو أعيد المعدوم الخ ﴾ ان استدلال الخصم مبني على زعم ان اعادة المعدوم بعينه انما تكون باعادته بجميع مشخصاته خارجية أو اعتبارية وعلى فرضه فالملازمة واستحالة اللازم بديهيتان فلا مجال لمنعهما أما بداهة الاولى فلان الاتحاد في جميع المشخصات لا يكون الا بالاتحاد في الزمان والمكان أيضاً فيرتفع التعدد حينئذ بين المبدأ والمعاد فيكونان شيئا واحدا موجودا في زمان واحد في مكان واحد لان المكان الواحد لا يشغله جسمان في زمان واحد فتخلل العدم حينئذ بين المبدأ والمعاد تخلل بين الشيء ونفسه وأما بداهة

تبيخ الحال وتحقيق اليأس) حتى يقتضي وجودها تحسين الحال الذي هو رفع الدرجة (قوله لكن لايدل على انها في حق أهل الكبائر) قيل بل يدل لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع مطلقاً أو لانها المحل للخلاف فاذا ثبت أصل الشفاعة ثبت المدعى فتدبر وفيه شئ تأمل (قوله قوله ولا يقبل منها شفاعة) في شرح المقاصد الضمير للنفس المبهمة العامة (قوله ويشير الى منع الدلالة) وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في شرح المقاصد (قوله عدم المنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب الى آخر القول) لان غير المجتنب عن الصغيرة يستحق العذاب ويغفر الله تعالى ان شاء عندهم والمجتنب للكبيرة صغائره مكفرة عندهم ولا يفيد عدم معنى العفو فى حقه تأمل (قوله بالتخفيف ونحوه الخ) فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لامجرد التخفيف بالحديث (قوله بخلاف خلود أهل الكبيرة) يعني فيلزم ارادة المعاني المشتركة أو المعنى الحقيقي والمجازي معا قال في شرح المقاصد لاكلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع فيكون محتملا على ان فى جعله لمطلق المكث الطويل نفياً للمجاز والاشتراك فيكون أولى ثم ان للمكث الطويل سواء جعل معنى حقيقياً أو مجازياً أعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار أو انقطاع كما فى حق الفساق فلا محذور في ارادتها جميعاً (قوله لاحتمال ان تكون اللام في لتسنا لتقوية العمل لا للتعدية) لان اسم الفاعل ضعيف في العمل واما الفعل فقوى فيه لايحتاج الى المقوى (قوله منسوبية الصدق الخ) فيه اشارة الى ان النسبة للمفسرة بثبوت شئ لشئ هو مصدر المبني للمفعول والافنسبة يكون الاثبات لا الثبوت على مالا يخفى (قوله مع ان التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق) (١) نقل عنه كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت عليه قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوى الذي لايخطر معه تجويز النقيض محل كلام (قوله بل قد يذهل فيها وقد لايذهل) فيه ان حال الحضور هو حال عدم النوم والغفلة وحين عدم الغفلة يعدم الذهول بلا شك (قال الشارح لم يطرأ عليه مايضاده) فيه ان كون النوم ضد الادراك يستلزم كونه ضد الايمان لان ضد الاعم ضد الاخص (قوله فانه يكفى بمجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره) ثم الخلاف فيما اذا كان قادراً وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا أطبقوا على كفر أبي طالب وان كابرت الروافض كذا فى شرح المقاصد (قوله في اللغة التصديق الخ) بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال من ان النوم ضد الادراك سلمنا ذلك لكن لا اتحاد لمحلهما على ما يشعر به قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي كما هو رأي الاستاذ (قوله فلا نقل) أي عن المعنى اللغوي الذي هو التصديق الى سائر مافي القلب والا ففيه نقل عن مطلق التصديق الى التصديق المخصوص كما سيجئ ولا نزاع فيه لان المقصود ليس الا ان الايمان هو التصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي (قوله والا لكان الخطاب الخ) أي وان كان في لفظ الايمان نقل عن المعنى

(١) ويندرج فيه التقليد اللغوي (منه)

الثانية فلان التخلل يتوقف على الطرفين ولا تعدد على مامر ان قلت التخالل لايتوقف الا على الطرفين سواء تغايرا ببعض الوجوه أو اتحدا في جميع الوجوه فما وجه مافي شرح المواقف في بيان الخلف في هذه الدعوى اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين قلت الشيئان لا يكونان الا متغايرين ولو في بعض الوجوه الاعتبارية اذ لو اتحدا في جميع الوجوه لزم اتحادهما في الزمان والمكان أيضاً فيرتفع التعدد حينئذ كما عرفت فتوصيف الطرفين بالمتغايرين ليس للتقييد واذا عرفت ما قررنا فاعرف ان قول الخيالي واجيب بمنع الاستحالة لا يصح الا بعد ادعاء ان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى الوجود ومنع

اللغوي عند أهل الشرع مع أنه لم يبين في الشرع كونه بمعنى آخر لكان الخطاب بالايمان مع كثرته في الكتاب والسنة بل كان ذلك أول الواجبات وأساس المشروعات خطابا بما لا يفهم وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار مع أن من امتثل امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان أصلا وانما وقع الاحتياج لهم الى بيان مايجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لمن سأله عن الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم ثم قال عليه السلام هذا جبريل أتاكم ليعلمكم أمر دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشاداً بل تلبيساً واضلالا كذا في شرح المقاصد (قوله لانزاع في ان الايمان من المنقولات الخ) يعني لانزاع في أنه نقل في الشرع من مطلق التصديق (١) الذي هو المعنى اللغوي للايمان إلى التصديق بامور مخصوصة وانما المقصود أنه تصديق الامور المخصوصة بالمعنى اللغوي للايمان وهو مايعبرعنه بالفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن (٢) ويخالفه التكذيب ويناقيه التوقف والتردد (قوله ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ) يعني أنهم لايعنون ان الايمان هوالتلفظ بهذه الحروف كيفما كانت بل التلفظ بالكلام الدال على التصديق القلبي أو عليه وعلى الاقرار بأية الالفاظ كانت وباية الحروف كانت من غير أن يجعل التصديق جزأ منه والحاصل إنه اسم للمقيد دون المجموع (قوله اذ لا دخل في الاوضاع) تعليل لقوله فيبطل ماقيل الخ (قوله ومن أضمر الاذعان الخ) لادخل له في بيان عدم الاعتبار في حق الاحكام عند عدم المدلول بل يدل على العكس تأمل (قوله على سبيل الحقيقة) فيه أن الحقيقة ليست الا الالفاظ المستعملة فيما وضع له من حيث هو كذلك فكيف تكفي الامارة المذكورة في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة لولم يكن المطلق عليه موضوعا له اللفظ (قوله انه حقيقة في الاقرار) أي مطلقا سواء قام دليل الايمان أو لم يقم (قوله لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان) فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق أيضا حتى صرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لايكون ايمانا (قوله ولهذا ذكروا عدم الاستفسار الخ) أي ولكون مواطأة القلب ليست بشرط عند الكرامية ذكروا أي الكرامية عدم الاستفسار عما في القلب (قوله هذا رد آخر على الكرامية) يدل عليه قول الشارح فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على مازعمت الكرامية (قوله لا على المصنف وموافقيه) ممن ذهب الى ان الايمان هو التصديق والاقرار معا (قوله وأما عطف الجزء الخ) لكن عطف التفسير وارد كما في قوله تعالى أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة على ماقيل (قوله وكفى بالظاهر حجة) يعني ان العطف بظاهره يقتضي المغايرة فيجب العمل به مالم يرد عليه قائم البرهان كسائر الظواهر (قوله لان جزء الشرط شرط الخ) يعني لو كان المشروط داخلا في الشرط يلزم ان يكون جزء الشرط

---

(١) أي ماصدق عليه التصديق بالمعنى اللغوي (منه)

(٢) هذا اذا أضيفت الى المتكلم لاالى الحاكم واذا أضيفت الى الحاكم يعبر عنه براست داشتن وحق داشتن (منه)

كون الوقت منها وكأنه لا حظه في هذا الجواب ولم يصرح به اكتفاء بسبقه وحاصل جوابه منع الاستحالة مستندا بمنع الملازمة وتقريره لا نسلم الاستحالة كيف واللازم ليس تخلل العدم بين الشيء ونفسه في التحقيق بل اللازم في التحقيق تخلل العدم بين زماني الوجود وقد عرفت أن منع الملازمة لا يتم الا بادعاء أن اعادة العين ليس كما يتوهمه المستدل بل ذلك باعادة المشخصات المعتبرة في الوجود فوجب أن يلاحظ هذا في سند منع الملازمة وعلى تلك الملاحظة يجوز كون زمان المعاد غير زمان المبدأ فيكون تخلل العدم حينئذ بين زمان الوجود. واعلم أن الظاهر في مثل هذا المقام منع الملازمة كما قال الخيالي وبمجانب

وجزء الشرط شرط أيضاً فيلزم إن يكون المشروط شرطاً لنفسه وهو ممتنع وأيضاً فلا أقل من ان يلزم توقف الشيء على نفسه (قوله كما هو مذهب الجبائيين) نقل عنه ان الجبائيين هما أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم فهو من قبيل التغليب كعمرين لابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما (قوله وأما جعل التكليف الخ) أي أما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له في توجيه كون الايمان التصديق الذي هو من الكيفيات النفسانية أو الانفعال مكلفاً به فهو عدول عن ظاهر قولهم الخ لان ظاهره التكليف بنفس الايمان أو بتحصيله وجعل التكليف بالايمان باعتبار التحصيل أيضاً عدول عن الظاهر اذ معنى وجوب المعرفة حينئذ وجوب تحصيل المعرفة ومعنى آمنوا احصلوا الايمان والتصديق لا صدقوا و كونوا مؤمنين مصدقين لكن لا يبالى بذلك العدول تامل (قوله والحق ان النظري مقدور) أي فلا نكلف في كونه مكلفا به ومكتسباً ولو بالواسطة وبحسب التحصيل تامل (قوله ولهذا قد يعتقد نقيضه) يعني لو لم يكن مقدوراً بل اضطراريا لما اعتقد نقيضه أصلا ثم الظاهر ان الضمير راجع الى النظري وظاهر ان المعتقد المعلوم لا العلم والمراد من النظري هو العلم النظري لا المعلوم فالاولى اذ يقال قد يعتقد نقيض متعلقه (قوله وليس بمختار عند الشارح) قال في شرح المقاصد ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما ألقي عليهم والانبياء بما أوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار. وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف بتحصيل ذلك اختياراً بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزة حدسي ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تامل انتهى (قوله فتأمل) لعل وجهه ان الخضوع والانقياد ليس نفس التصديق اذ التصديق هو العلم المشروط بالخضوع والانقياد على ما مر فلا يكونان مترادفين (قوله وانا قلنا كذلك) أي انا قدرنا أحداً من المؤمنين مستثنى منه لكثرة الكفار فيها وأهل بيت مستثنى لكثرة البيوت فيها فلو لم يفعل كذلك يلزم الكذب لله تعالى عن ذلك علواً كبيراً ولو قدر هكذا فما وجدنا في قرية لوط بيتاً من المؤمنين الا بيتاً واحداً من المسلمين لم يلائم كلمة من البيانية الا بتأويل راجع الى المعنى الاول مع عدم ملائمة كلمة من تامل عن استبصار (قوله فيحتمل ان يكون الاسلام اعم) قد عرفت ان الاعتراض على الاستدلال الاول باحتمال كونه أخص (قوله وهو أعم من الترادف) كما يدل عليه قوله لان الاسلام هو الخضوع الخ والتساوي كما يدل عليه التأييد بالآية على تقدير تمامه (قوله أي فيما أرسل) فسر به ليعم الاخبار الامر والنهي أيضاً (قوله فبينهما تغاير ظاهر)أي بحسب المفهوم وان لم يتغاير المعنى عند عدم الانفكاك(قوله والاولى ان يقال الخ) حاصله ان الآية صريحة في تحقق قولهم اسلمنا بدون الايمان لا في تحقق الاسلام بدونه لان قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله وجه الاولوية ان في الجواب الاول اثبات ان معنى الاسلام مغاير للايمان بخلاف الثاني (قوله معارضة في المقدمة) وهي قوله الاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية (قوله والتصديق لا يستلزم الاعمال)نقل عنه يرشدك اليه قوله رحمه الله لا التصديق القلبي(قوله لا أمن من ان يشوبه الخ) سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات

بتجويز التميز في الوقتين الخ وهذا منع للاستحالة أيضاً لكن مع تسليم ان تخالف العدم بين الحاصلين في الزمانين لا بين الزمانين وتجويز تغاير الحاصلين تغايراً اعتباريا وان اتحدا ذاتا وشخصاً وهنا بحث وهو ان العوارض الغير المشخصة ما هي والذى انتهى اليه فكر الفقير ان كل جزئي اتصف به جزئي آخر فهو عارض مشخص كسواد زيد وقيامه ومقارنته بزمان ومكان الى غير ذلك والمعنى الكلي الذي تضمنه العارض المشخص هو العارض الغير المشخص وهو مطلق السواد اعم من سواد زيد وعمرو وحجر وشجر وكذا القيام والمقارنة بالزمان سواء كان قيام زيد أو قيام عمرو وسواء كانت المقارنة

بالزمان مقارنة زيد بمقارنة عمرو واذا لم يكن هذا المعنى الكلي مشخصاً لاشتراكه بين الاشخاص وعدم اختصاصه بشخص واذا تقرر هذا فاعلم ان التميز بالعارض الغير المشخص انما يكون بتبدله وهو يستلزم تبدل العارض المشخص لان انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص ووجوده يستلزم وجود خاص ما اذ لا وجود للعام الا في ضمن الخاص فهذا السند باطل في حد ذاته اذ لا يمكن التميز بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها ﴿ قال الخيالي وأيضاً لو تم الخ ﴾ نقض اجمالي باجراء خلاصة الدليل لان الدليل تخلل العدم وهذا تخلل الزمان ومدار الاستحالة هو التخلل مطلقا وهنا جواب آخر غير ما يجيب

كذا في شرح المقاصد (قوله لمن علم الله تعالى انه الخ) أي سعادة من علم الله تعالى ﴿ قال الشارح ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم الخ ﴾ اشارة الى دفع شبهة البراهمة تقريرها على ما في شرح المقاصد ان ما جاء به النبي عليه السلام اما ان يكون موافقاً للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبيا أو مخالفاً قبيحاً عنده فيرد ويترك وان جاء به النبي عليه السلام أولا يكون حسنا عنده ولا قبيحاً فيفعل عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يعارض منجز الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط وتقرير الجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي عليه السلام ويؤكده بمنزلة الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبي عليه السلام أو يدفع عنه الاحتمال ومالا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله أو قبيحاً يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقابل ومفض الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها ﴿ قال الشارح وليس بممتنع ﴾ قال في شرح المقاصد المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند أصحاب برهام ومنهم من لزم ذلك من معتقدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري تعالى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك على أفعاله وأقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة ونفي التكاليف ودلالة المعجزات وهؤلاء آحاد وأوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة تأمل (١) (قوله احترازا عن مثل نطق الجماد) أي عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من أفعال الله تعالى أو قائم مقام الفعل يقصد بمثله التصديق وقال بعض الاصحاب هي امر يقصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة كذا في شرح المقاصد (قوله في شاهد دعواه) أي فيما جعله شاهداً لدعواه وتعجيزاً لغيره عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا باريته في الفعل ونازعته للغلبة وتحديت القراء اينا اقرأ وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدي كذا في شرح المقاصد (قوله وعدم الطعن) المراد بالشرائط هنا شرائط قبول الحديث والعمل به لا شرائط الراوي ولهذا عد عدم الطعن منها مع ان أحد نوعي الطعن ما يلحق الحديث من قبل غير روايته وظاهر انه ليس من شرط الراوي بل من شرط العمل بالحديث وأما شرائط الراوي المذكورة في كتب الاصول فالاربعة الاول فليتأمل واعلم ان العقل هو نور يبصر به القلب المطلوب بعد انتهاء ادراك الحواس بمقابلة توفيق الله تعالى وعلامته تظهر فيما يأتي به ويذره والمعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ والضبط هو سماع الكلام حق السماع وفهم معناه وحفظ لفظه والثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية والعدالة هي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينية والمعتبر هنا مالا يؤدى الى الجرح وهو رجحان جهة الدين وجهة العقل على دواعي الهوى والشهوة والاسلام هو الاقرار والتصديق بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرائعه والمعتبر فيه البيان بطريق الاجمال بان يصدق بكل ما أتى به النبي

(١) وجه التأمل ان بين كلامي الشارح مخالفة (منه)

عليه السلام ثم الطعن الذي يلحق الحديث نوعان ما يلحقه من قبل راويه وما يلحقه من قبل غيره والاول على اربعة أوجه الاول ما انكره صريحا والثاني ما يعمل بخلافه قبل الرواية أو بعدها أو لم يعرف تاريخه وثالثها ان يبين بعض ما احتمله الحديث تأويلا أو تخصيصا ورابعها ان يمتنع عن العمل بالحديث فالوجه الاول يشترط عدمه في الاشبه والوجه الثاني يشترط عدمه اذا كان بعد الرواية والوجه الثالث لا يشترط عدمه والوجه الرابع يشترط عدمه لان ترك العمل بالحديث بمنزلة العمل بخلافه بعد الرواية والنوع الثاني من الطعن وهو ما يلحقه من قبل غير راويه فاما ان يكون من الصحابة أو من أئمة الحديث اذ لا اعتبار لطعن غيرهما والاول اما ان لا يكون من جنس ما يحتمل الخفاء على الطاعن أو يكون والاول يشترط عدمه دون الثاني والثاني أي الطعن من أئمة الحديث اما ان يكون مبهما أو مفسراً بسبب الجرح الاول لا يشترط عدمه والثاني يشترط عدمه ان كان مفسراً بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من أهل النصيحة لا من أهل العداوة والعصبية وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك كذا قرر في بعض كتب الاصول (قوله فلا يدخل تحت التصديق الخ) فان المعجزة ان دلت على صدقه فنيا هو متذكر له وعامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقص لدلالتها كذا في شرح المواقف (قوله ويرد عليه ان الفساد في الظهور الخ) يعني انا لا نسلم ان صدور الكبيرة يؤدى الى النفرة المذكورة وانما يؤدي اليها ظهورها وكلامنا في الصدور دون الظهور (قوله القاء النفس في التهلكة) وقد نهى عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة (قوله وقت الدعوة) للضعف بسبب قلة الموافقين أو عدمهم وكثرة المخالفين (قوله بطريق صرف النسبة الى غيرهم) كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء عليهما السلام جعلا له شركاء فيما آتاهما أي جعلا أولادهما له شركاء بدليل قوله تعالى تعالى الله عما يشركون ويمكن ان يكون المراد بالصرف عن الظاهر ما يقابل الحمل على ترك الاولى وكونه قبل البعثة كذا قيل (قوله بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل) يعني انهم معصومون عن غير ما نقل عنهم (قوله لجواز ان تكون الخيرية بحسب سهولة الخ) قيل ان اضافة الخير الى الامة يشعر بالحيثية أي بحيثية كون خيريتهم من حيث كونهم امة له عليه السلام فلا يرد المنع المذكور وفيه انه توجيه آخر غير التوجيه الذي في الشرح تأمل (قوله اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال) أي دون الانقطاع (قوله وقد يجاب بان امر الاعلى الخ) يعني يجوز ان تكون الجن مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم أن الاكابر مأمورون بالتذلل لاحد علم ان الاصاغر أيضاً مأمورون به والضمير في فسجدوا للقبيلين كانه قال فسجد المأمورون بالسجود الا ابليس لعنة الله عليه (قوله بان المراد رؤيا هزيمة الكفار) وقوله رؤيا انه سيدخل مكة جواب عن تسليم كون الرؤيا الرؤيا النومية وما في الشرح منع ان الرؤيا الرؤيا النومية مستندا بجواز ان يكون المراد الرؤيا بالعين قال في الكشاف لعل الله تعالى أراه مصارعهم في منامه فقد كان يقول حين ورد ماء بدر والله لكأني انظر الى مصارع القوم وهو يومئ الى الارض ويقول هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فتسامعت قريش بما أوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

به الخفي وان المدعى غير متخلف لان بقاء شخص ما زمانا ممتنع لان الوقت من المشخصات الخارجية في زعم الخصم وان كان كل منها باطلا كما سبق وكان المحشي لما أسلف الإشارة اليه لم يلتفت الى دفع ذلك الجواب الآخر ﴿ قال الشارح لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية الخ ﴾ يريد ان صغرى الخصم ممنوعة وسنده تحرير الحشر وتقرير دليل الخصم ان الحشر الجسماني اعادة المعدوم بعينه وهو ممتنع وتقرير المنع انا لا نسلم الصغرى كيف ومعنى الحشر جمع الاجزاء الاصلية واعادة الروح اليها فليس هنا أصل الاعادة فضلا عن ان يكون بعينه لان الاجزاء الاصلية والروح لم يتعدم شيء منهما بل انفصل الروح عن

من أمر بدر وماأرى في منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون ويستسخرون ويستعجلون به استهزاء ومعنى الاية ان الايات انما نرسل بها تخويفا للعباد وهؤلاء قد خوفوا بعذاب الدنيا وهو القتل يوم بدر فما كان ما أريناك في منامك بعد الوحي اليك الا فتنة لهم حيث اتخذوه سخريا وخوفوا بعذاب الآخرة فما اثر فيهم (قوله وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين) هذا أيضاً منع ان المراد بالرؤيا الرؤيا النومية ويصلح جوابا عن الآية ورواية معاوية فالانسب تقديمه على ما اخره عنه وفي الكشاف حيث قالوا له لعلها رؤيا رأيتها وخيال خيل اليك استبعاداً منهم كما سمى اشياء باساميها عند الكفرة نحو قوله تعالى اين شركائي فراغ الى آلهتهم ذق انك انت العزيز الكريم وقيل رأى في المنام ان ولد الحكم يتداول منبره كما يتداول الصبيان الكرة (قوله بلا دعوى النبوة) اشارة الى اختيار مذهب من ذهب الى امتناع كون الكرامة المعجزة على قصد الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية فان للمجوزين ثلاثة مذاهب احدها هذا وثانيها انه يمتنع كونها بقصد واختيار من الولي وثالثها امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة للنبي عليه السلام كانفلاق البحر وانقلاب العصا حية واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزة وقال الامام هذه الطرق غير سديدة وانما المرضى عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات لخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله تعالى لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة كذا في شرح المقاصد ﴿ قال الشارح اكثر من ان تحصى) يرد عليه ان ما بعد من لا يكون مفضلا عليه اذ ليس مشاركا لما قبله في اصل الفعل اعني الكثرة واجاب الشارح عنه في شرح المفتاح بان كلمة من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل أي تباعد في الكثرة من الاحصاء ورده الشريف قدس سره بان من اذا لم تكن تفضيلية فقد استعمل افعل التفضيل بدون الاشياء الثلاثة فلا شك ان التفضيل مراد فالمعنى اكثر مما يمكن ان يحصى الا انه توسع في العبارة اعتماداً على ظهور المراد قيل ويمكن ان يوجه جواب الشارح أيضاً بان من التفضيلية محذوفة كما في قوله تعالى يعلم السر واخفى والمعنى اكثر من خلافها وفيه انه لا خفاء في ان أمثال الكرامات المذكورة ليست باكثر من خلافها بل الامر بالعكس بل يجوز ان يكون استعمال مثل هذا الكلام فيما يكون الخلاف مما لا كثرة فيه فحينئذ لا يكون التفضيل معنى اذ لا يتصور الا اذا كان المفضل والمفضل عليه مشتركين في اصل الفعل ويكون ازيد في المفضل مما في المفضل عليه وقد يؤول بحذف المضاف أي من ذي ان يكثر أي من امر ذي كثرة كذا قرره الشارح في شرح المفتاح أيضاً وعليك بالتعمق (قوله قال عليه السلام والله ما طلعت الشمس الخ) أي قال عليه السلام لابي الدرداء رضى الله عنه حين كان يمشي أمام أبي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس الحديث كذا في شرح المقاصد (قوله ومثل هذا السوق لاثبات أفضلية المذكور) وهو ابو بكر رضى الله عنه وان كان ظاهره نفي افضلية غير المذكور ونفي يكون بالمساواة أيضاً ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من أبي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي أفضلية احدهما ثبت افضلية الآخر (قوله ينبغي ان يخصص النبي عليه السلام) يمكن ان يراد بالبشر غير الانبياء بناء على التبادر من لفظ البشر وأما تفضيله على سائر الامم فمعلوم

البدن وبقي موجوداً وتفرقت اجزاء البدن وبقيت موجودة وقول الشارح سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه أو لم يسم معناه ان لم يسم فالصغرى ممنوعة وان سمى فالكبرى ممنوعة وهو واضح حينئذ لان دليلهم الذي نقله الخيالي لا يجرى على جمع الاجزاء الاصلية وضم الروح اليها وان سمى المعدوم بعينه لكن هنا إشكال لان تلك التسمية كيف تمكن حتى فرض وقوعها ولعل مدار امكانها ان النصوص دلت على ان تلك الاجزاء يعاد اليها من عوارضها ما يميزها عن غيرها حتى ان الانسان يعرف والديه وولده وأخيه وصاحبته يدل عليه قوله تعالى (يوم يفر المرء من أخيه وامه وأبيه) الآية فمجموع الاجزاء والعوارض

من كون امة محمد عليه السلام خير الامم أو يراد بالبعدية الغير الزمانية ويراد بالنبي عليه السلام الجنس وبضمير المتكلم مع الغير المؤمنون من جميع الامم وان كان غير ظاهر من العبارة تأمل (قوله بغوا عن طاعته) ضمن بغى معنى الخروج فعداه بعن والمعنى بغوا عليه خارجين عن طاعته أو خرجوا عن طاعته باغين عليه لان الفعل في صورة التضمين يستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الآخر يكون مراداً بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ماهو من متعلقاته والمذكور قد يجعل اصلا والمحذوف حالا وقد يعكس والاول أولى وأرجح اذلا شك ان المتضمن جعل كأنه في ضمن المتضمن فيه فجعله تبعاً للمذكور أولى من عكسه واما ماقيل من ان ذكر صلة المتروك يدل على أنه المقصود فيرد عليه أن ذلك انما يدل على أن المتروك مراد في الجملة والا لم يكن مراداً أصلا كذا في كشف الكشاف (قوله فان وجوب المعرفة الخ) فيه أنه لم لا يجوز أن يكون معنى الحديث من مات ولم يعرف امام زمانه ان وجد في زمانه امام (قوله لما خلا الزمان عن الامام) أي ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة قامع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء فكذا الملزوم (قوله لان ترك الواجب معصية) يعني أن المراد بقول الشارح فعلى ماذكر الخ ايراد المعارضة على دليل وجوب نصب الامام وحاصله انه لو وجب لزم ان تعصي الامة كلهم واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلانهم على هذا كانوا قد تركوا الواجب وترك الواجب معصية وأما بطلان اللازم فلان المعصية ضلالة والامة لاتجتمع على الضلالة (قوله فلا اشكال أصلا) أي لاقبل الخلفاء العباسية ولا بعدهم على ان مقتضى قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث عصيان من كان في زمانه امام ولم يعرفه لاعصيان كل الامة (قوله أن ماله وغايتها ذلك) حاصله أنه تعريف بالغاية ولا يخفى ان في عبارته بعداً عنه حيث قال وحقيقة العصمة ذلك وقيل الظاهر أن العصمة كالشجاعة مثلا تطلق على مبدأ الآثار وعليها أيضاً والمعرف في هذا الشرح هو المعنى الثاني دون الاول والمذكور في شرح المقاصد هو الاول وفيه ان المناسب هنا حينئذ ذكرما في شرح المقاصد لانه انما يتم الكلام به وأماما في هذا الشرح فلا نفع له في اتمام الكلام بل له ضرر على ماعرفت تأمل (قوله ثم ان الظلم المطلق الخ) يعني ان الوارد في الآية الظلم المطلق وهو أخص من المعصية لان الظلم هو التعدي على الغير والمعصية أعم منه ومن التعدي على النفس والمراد ان الظلم اذا ذكر مطلقاً يكون المراد التعدي على الغير وفي الآية ذكر مطلقاً والا فالتعدي على النفس أيضاً ظلم على النفس تأمل فانه محل تأمل (قوله والقدح في الخلفاء الراشدين) مع القطع بانه ليس للبحث عن أحوالهم واستحقاقهم وأفضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين وقوله وأدرجت في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن أحوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة من النبي عليه السلام وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانه لايعم الامام كذا في شرح المقاصد (قوله فالضمير لاحدهم) أي مابلغ نصف ماينال أحدهم وقوله فالضمير للمد أي مابلغ نصف مد أحدهم وحاصل معنى الحديث انه لا ينال أحدكم بانفاق مثل أحد ذهبا من الفضيلة

المميزة يسمى معاداً لان ذلك المجموع قد انعدم بانعدام بعض أجزائه وهو العوارض المميزة تأمل وقد يتسامح في تسمية العينية فيقال للرجل الاحمر في الامس وقد زالت حمرته اليوم ان هذا الرجل هو الرجل الذي رأيناه بالامس وبالجملة ان معنى العينية مطابقة شيء لآخر في مادته وجميع عوارضه وقد يطلق مجازاً على مطابقة شيء لآخر في مادته وعوارضه المميزة عن الاغيار سواء طابقه في جميع العوارض أولا

* قال الخيالي ذهب البعض الخ * الغرض من نقله أن هذا يرد على جواب الشارح ابطالا لسنده الذي استند به في منع الصغرى القائلة بان الحشر اعادة المعدوم بعينه وأقول ولو سلم هذا الابطال

والاجر ماينال أحدهم بانفاق مد طعام أو نصفه لما يقارنه من مزيد الاخلاص لصدق النية وكمال النفس قال الطيبي ويمكن ان يقال ان أفضليتهم بحسب أفضلية انفاقهم وعظم موقعه (قوله عن المحبة المتعلقة بي) ومثل هذا المعنى أحد محتملي قوله عليه السلام ومن آذاهم فقد آذاني الحديث وتغير الاسلوب حينئذ للتفنن في العبارة والمحتمل الثاني ان أذاهم سبب لايذائي على عكس قوله فبحبي أحبهم فببغضي أبغضهم وللاشارة الى هذا غير الاسلوب قال الطيبي رحمه الله في معنى الحديث أي بسبب حبه اياي أحبهم أي فانما أحبهم لانه يحبني وأبغضهم لانه يبغضني والعياذ بالله وعلى كلا المعنيين فالحب والبغض في قوله عليه السلام فبحبي فببغضي مصدر ان مضافان الى المفعول به (قوله يدل على انه المناط) أي على ان الوصف هو المناط والعلة لذلك اللعن كما هو في أهل الجاهلية (قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد) ان شئت زيادة الايضاح تقول اللفظ اما ان يظهر منه المراد أولا فان ظهر فاما ان يقبل النسخ أولا والثاني المحكم والاول اما ان يحتمل التأويل أولا والثاني المفسر والاول اما ان يساق لاجل ذلك المراد أولا والاول النص والثاني الظاهر وان خفي منه المراد فاما ان يخفى لعارض أو لنفسه والاول الخفي والثاني اما ان يدرك أولا والثاني المتشابه والاول اما أن يدرك عقلا أو نقلا والاول المشكل والثاني المجمل فعلم بذلك أن المحكم لفظ ظهر منه المراد ولم يحتمل النسخ ولا التأويل والمفسر لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ دون التأويل والنص لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ والتأويل وسيق لاجل ذلك المراد والظاهر لفظ ظهر منه المراد واحتمل النسخ والتأويل ولم يسق لاجل ذلك المراد والخفي لفظ خفي منه المراد لعارض والمشكل لفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك عقلا والمجمل لفظ خفي منه المراد لنفسه وادرك نقلا والمتشابه لفظ خفي منه المراد لنفسه ولم يدرك أصلا فهذه هي اقسام النظم بحسب ظهور المراد منه وخفائه فاعرفها ولا وجود للمتشابه على مذهب القائلين بالتأويل وأما على مذهب اهل الوقف فهي كثيرة (قوله وقس عليه قوله امن) اى على تقدير كون الجازم آمنا (قوله فلا احتياج الي الجمع الخ) اى الذى استشكله الشارح (قوله لعدم اتحاد القائل) اذ القائل بعدم تكفير احد من اهل القبلة الشيخ الاشعرى وبعض متابعيه وهو اكثر اصحابه وبه يشعر ماقاله الشافعى رحمه الله لاارد شهادة كل من اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفى المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء والقائل بتكفير من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او غير ذلك البعض الآخر من المعتزلة وهو قدماؤهم وقال ابو اسحق نكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختيار الامام الرازى ان لا يكفر احد من اهل القبلة (قوله لجواز ان يكون اخبار الخ) قيل لايخفى ان مثل هذه المناقشة يجرى في اجابة المؤمنين لكن لما كانت الادلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر فى المناقشة واما اجابة المؤمنين فلا تعارض في أدلتها فلا ضرورة في اجراء المناقشة فيها تأمل (قوله وبه يحصل التوفيق بين الاية والحديث) الآية قوله تعالى وما دعاء الكافرين الا فى ضلال اى فى ضياع لامنفعة فيه لانهم ان دعوا الله لم يجب وان دعوا الآلهة لم تستطع اجابتهم كذا فى الكشاف والحديث ماروى ان دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب وتقديم الجار والمجرور المفيد للتخصيص يشكل التوفيق

وسلمنا ان الحشر اعادة المعدوم بعينه اذ لا تدعي ان الله تعالي يعيد جميع العوارض المشخصة للاجزاء الاصلية فلا يفيد الادلة النقلية *(قال الخيالي فان قيل يحتمل أن يتولد الخ)* حاصله انتقال الى معارضة أخرى بمادة أخرى وتقريرها ان دعوى وجود حشر جميع النفوس البشرية غير صحيح اذ يحتمل ان يؤكل انسان ويصير جزأ من الآكل ويتولد من ذلك الجزء نطفة يتولد منها شخص آخر وحشر ذلك المأكول محال بمثل الدليل المذكور في الشرح مع تغيير ما فتأمل وحاصل الجواب انه يجوز ان يحفظ الله الاجزاء الاصلية من المأكول من ان يصير جزءا من بدن آخر ويجوز أن يجعله جزأ منه لكن يحفظه من

يحمل الكفر في الحديث على كفران النعمة كما مر (قوله بالغنم لصاحب الحرث) وقد استوت قيمتها اى قيمة الغنم فكانت على قدر النقصان في الحرث كذا في كشف المنار (قوله وهو ان يدفع الجرث) هذا كان في شريعتهم واما في شريعتنا فلا ضمان عندنا بالليل او بالنهار الا ان يكون مع البهيمة سائق او قائد وعند الشافعي رحمه الله يجب الضمان بالليل وقال الجصاص انما ضمنوا لانهم ارسلوها (قوله كما يشعر به قوله غير هذا ارفق) كأنه قال هذا حق وغيره احق وايضا يفهم من قوله تعالى وكلا آتيناه حكما وعلما اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامر الدين وفي كشف المنار ان تخصيص سليمان عليه السلام بفهم القضية يقتضي ان يكون الآخر خطأ اذ لو ترك الافضل لما حل لسليمان عليه السلام الاعتراض على داود عليه السلام لان الافتاء والاعتراض على رأى من هو اكبر لايصح فكيف على الاب النبي عليه السلام فليتأمل وفيه ايضا قال مجاهد كان هذا صلحا وما فعله داود عليه السلام كان حكما والصلح خير وحينئذ لم يظهر كونه من محل البحث (قوله اعترض عليه بان الاجماع) اي الاجماع على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير في الحكم الغير الاجتهادي (قوله فاما ان الخ) يعني ان ظاهر الاية ينافي الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فلا بد من تأويلها على وجه تندفع به المنافاة فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم السلام ويكون معنى الاية ان الله تعالى اصطفى آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء منهم على العالمين واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المعنى ان الله اصطفى آل ابراهيم وآل عمران انبياءهم وعامتهم على العالمين سوى رسل الملائكة وقوله فاما واما لانحصار العام القابل للخصوص في هذه الاية في هذين اللفظين لكن الثاني اولى لما ذكرنا ولما كان هذا الاحتمال اولى اردف الشارح

هذا الوجه بقوله ولا خفاء (قوله كنزع الخف) وهذا غير معقول لاحتمال عروض شيء لايحوجه الى النزع مثل وجدان المركب (قوله صفات فاضلة الخ) مثل الاخلاص الذي به القوام والنظام واليقين الذي هو الاساس والتقوى التي هي الثمرة ولا شك ان هذه الصفات فيهم اقوى واقوم لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة كذا في شرح المقاصد وعن جابر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام وذريته قالت الملائكة يارب خلقتهم يأكلون ويشربون وينكحون ويركبون فاجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة قال لا اجعل من خلقته بيدي ونفخت فيه من روحي كمن قلت له كن فكان رواه البيهقي في شعب الايمان من المشكاة وفي هذا الحديث دلالة على تفضيل البشر على الملائكة

وصلى الله على سيدنا محمد
وآله آمين

(تم)

ان يصير نطفة يتولد منها شخص آخر وقول الخيالي والفساد في الوقوع لا في الجواز جواب سؤال مقدر تقريره ان هذا الجواز لا يدفع الاحتمال المذكور وتقرير الجواب ان الاحتمال المذكور لا يضرنا مالم يقطع به لانه ذكره في مقام المعارضة ولا يفيد فيها الا القطع ولا قاطع به لما ذكرنا من الاحتمال يقول البائس الفقير محمد المرعشي الملقب بساجقلي زاده اكرمه الله بالفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة هذا آخر ما تيسر لي من التحشية والحمد لله الذي بعزته وجلاله تتم الصالحات وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين